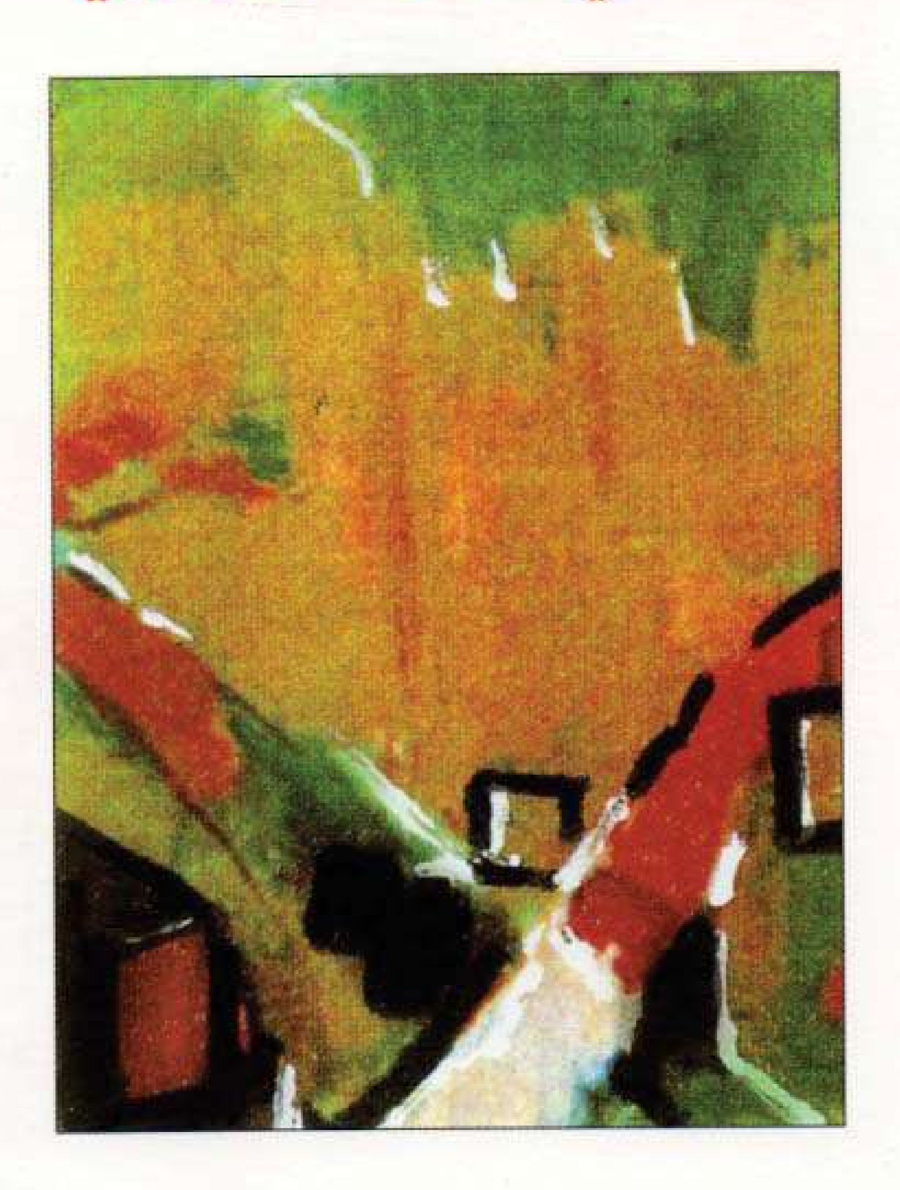



د. نللي سلامة العامري



# الوَلاية والمجتمع

## مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقيّة في العهد الحفصي





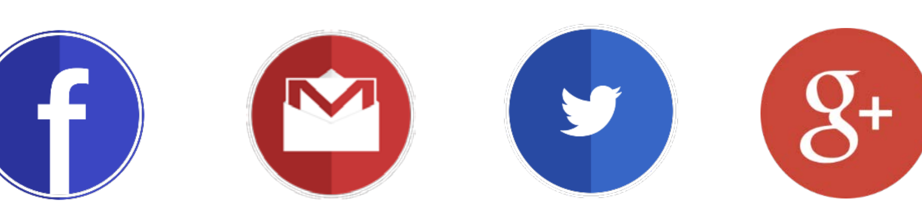



مكتبة
طريق العلم








# الوَلاية والمجتمع

NELLY SALAMEH AMRI

# Al-WALÂYA WA-L-MUJTAMA‘

## MUSÂHAMA FÎ-L-TÂRÎKH AL-DÎNÎ WA-L-IJTIMÂ‘Î LI-IFRÎQIYYA FÎ-L-‘AHD AL-HAFSÎ

**[SAINTETE ET SOCIETE**

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE RELIGIEUSE ET SOCIALE DE L'IFRIQIYYA A L'EPOQUE HAFSIDE]

نللي سلامة العامري

# الوَلاية والمجتمع

## مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي

## لإفريقيّة في العهد الحفصي

دار الفارابي

**الكتاب**: الوَلاية والمجتمع

**المؤلف**: نللي سلامة العامري

**الغلاف**: فارس غصوب

**الناشرون**: ● دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107

**e-mail:** farabi@inco.com.lb

www.dar-alfarabi.com

●كلية الآداب والفنون والإنسانيات تونس ـ منوبة (الجمهورية التونسية)

● دار المعرفة للنشر (الجمهورية التونسية)

79 شارع فرحات حشاد ـ تونس

ت: 241621 71 فاكس: 337978 71

**الطبعة الأولى 2001** عن منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات تونس ـ منوبة (الجمهورية التونسية)

**الطبعة الثانية 2006**

**ISBN: 9953-71-182-8**

إلى والدي، الإنسان والمثقّف
والسياسي الذي طالما غمرني
بخالص رعايته.
إلى العروسي،
ما فتئ نوره يظلّلني.

# تقديم

هذا الكتاب بحث تاريخي موثق حول التصوف في الفترة الحفصية بإفريقيّة. وعندما أقول «تاريخي» فيعني ذلك أن هذه الدراسة ليست بحثاً روحانياً حول الحياة الصوفية أو من جهة أخرى سرداً بيوغرافياً للأولياء المشهورين، بل العمل التاريخي الحقيقي الجيد، وهو شأن هذا الكتاب. إنه شيء آخر تماماً. فهو يعتمد على المصادر الأكثر اتساعاً ويأتي بنظرة متعمّقة وتفهّمية لماهية التصوّف الإفريقي وإلتحامه بالمجتمع ودوره السياسي والإنساني عامة.

إن كتاب نللّي سلامة العامري يدخل في زمرة تآليف المؤرخين التونسيين الحديثين، وهم الآن من أفضل المدارس في العالم العربي. ففيه الصرامة المنهجية والمقدرة على التحليل والتركيب وطول النفس.

وحقيقة الأمر أن مثل هذا الموضوع يستحق مثل هذا المجهود. فإفريقيّة الحفصية كانت تمتد من طرابلس الغرب إلى المغرب الأوسط. فكانت تحوي جهة قسنطينة وبجاية والأوراس أي كل الشرق الجزائري. ثم إن الدولة الحفصية امتدت زمنياً على ثلاثة قرون على الأقل (أواسط القرن الثاني عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي). فكان هذا الجناح المغربي ذا ثقل في الدينامية التاريخية للمغرب عامة، وبالتالي أينع فيه الاقتصاد وشهد حراكاً اجتماعياً قوياً، كما نمت فيه المدن وتكونت

جدلية قوية بين عالم الأعراب وعالم المدن والسهول المحمي من طرف الدولة الحفصية.

فلا ننسى أن المستنصر بالله (1249ـ1277) أعلن نفسه خليفة للمسلمين عند سقوط الخلافة العباسية. ولا ننسى أن هذه الفترة الطويلة شهدت نهضة علمية وفقهية كان رمزها ابن عرفة، ولا ننسى أن ابن خلدون وُلِد في أحضانها وشبّ فيها وتكوّن علمياً وسياسياً. وبالرغم من الأزمات الداخلية أو الخارجية، فالفترة الحفصية أسست الملامح الحضارية لتونس الحديثة، مادياً ومعنوياً.

ومن جملة هذه الملامح نشأت الحركة الصوفية المنظّمة في الزوايا حول الشيخ وفقرائه والتي لعبت دوراً أساسياً في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية ابتداء من القرن الثالث عشر فعرفت ذروتها في القرن الثامن هـ/الرابع عشر م. ثم امتد وجودها إلى حدود القرن العشرين.

المهم أن هذا الكتاب يشفي الغليل في استكشاف هذه الظاهرة الدينية والاجتماعية التي طالت كل العالم الإسلامي. وبالرغم من إتساع المشهد، فإن المؤلفة اتخذت طريق الدقة والصرامة: فلم يكن من السهل أن يقرأ المرء كل المصادر وأغلبها لا يزال مخطوطاً، ولا أن يطلع على كتب المناقب في كليتها وعلى مصادر التاريخ الحفصي عامة. وقد يغرق الباحث في بعض الأحيان في منطق مصادره، إلا أن المؤرخ الصميم هو الذي يحسن توظيفها في خطاب تاريخي ذي معنى. وهذا في الحقيقة ما قامت به الدكتورة نللي سلامة العامري.

فقد فسرت للقارئ الوضع التاريخي العام، وعرفتنا بأن مؤسسة الزاوية أمر جديد برز في القرن الثالث عشر وشهد ذروته في القرن الرابع عشر م. كما أنه يوجد فرق بين التصوف في المساجد وفي الرباطات وبين تصوف الزوايا المهيكل بصفة خاصة.

ولقد عرفتنا المؤلفة بتركيبة الزوايا وتناولت دراستها ودراسة الأولياء على امتداد المساحة الإفريقيّة.

وواضح أنّ بين أية ظاهرة دينية والمجتمع علاقة متينة لكنها تتطلب الاعتقاد والتصديق من طرف عدد وافر من البشر. فالولي ليس رئيس مدرسة فلسفية بل هو يدخل في أعماق المجتمع بجميع فئاته، بما في ذلك العلماء. وبالتالي فهو يؤثر على الواقع الاجتماعي في جوانب عديدة: بالدور المشعّ للزاوية وانفتاحها على الناس ولكن أيضاً كملجأ يُلجأ إليه في الأزمات الفردية والجماعية. وهذه هي كاريزما الوالي التي درستها المؤلفة بكل تفهم أعني بعقلانية متفتحة. ولقد حاولت أيضاً البحث في علاقة الولي بالسلطان. ويبدو هنا أن المتصوفة لم يشأوا أن يلعبوا دوراً سياسياً حقيقياً كالفِرق القديمة في الإسلام وإنما أثروا على السياسي في سلوكه المطبوع بالعنف كما أثّروا على فئات الأعراب المهتاجة وهذا على أرضية المعتقد والكاريزما الاجتماعية.

التحليلات في هذا الكتاب عديدة لا تحصى ومنمّطة. والقارئ إذ ينغمس فيه يصعب عليه الخروج منه لما ينطوي عليه المؤلف من ذكاء ووضوح في التعبير.

وكان هذا شأني حقاً بالرغم من أنني قرأت الأطروحة الأصلية، فعندما دخلت فيه لم أخرج منه إلا بعد إتمامه. ومن هذا الوجه فهذا الكتاب التاريخي الصميم، الموضوعي، الحديث المنهجية وفي كلمة هذا التأليف الجيد هو أيضاً كتاب شيّق ولذيذ.

المرسى، 22 أوت 2000

**هشام جعيط**

# تنبيه

إن هذا الكتاب نسخة منقّحة عن أطروحة دكتوراه في التاريخ تحمل عنوان: **التصوف في إفريقيّة في العهد الحفصي** (من القرن السابع هـ/ الثالث عشر م إلى نهاية القرن التاسع هـ/الخامس عشر م)، ناقشتها المؤلفة في أفريل/نيسان 1996 لدى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (جامعة تونس الأولى) 2ج، 773 ص.

لقد اضطرتنا ظروف النشر ومتطلباته إلى خيار صعب: «التضحية» بجزء هام وضروري لاستكمال الرؤية حول التصوف بإفريقيّة في الفترة الحفصية، وهو الجزء الخاص بعملية البناء النظري والجوانب الروحية والمسارية (initiatiques). ونحن إذ نعتزم نشر هذا الجزء في أقرب الآجال، نأمل أن يجد القارئ في هذه الصفحات المتمحورة أساساً حول إشكالية الولاية والمجتمع، خطاباً متماسكاً يفي بالغرض التاريخي.

# الشكر

أودّ أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الدكتور هشام جعيط على ما منحني من ثقة ومن تشجيع على خوض غمار هذا البحث، في موضوع طالما شغلني وأثار في نفسي تساؤلات بعيدة الصدى، وعلى رعايته وتوجيهه.

كما أتقدم بالشكر إلى كلية الآداب بمنّوبة التي احتضنت النشر وإلى مسؤولي وأعوان المطبعة الرسمية بتونس على نجاعة خدماتهم وتفهمهم وتعاونهم.

وأتوجه بالشكر إلى مسؤولي وأعوان دار الكتب الوطنية، ومكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ومكتبة معهد الآداب العربية ومكتبة معهد البحوث المغاربية المعاصرة بتونس لتعاونهم.

# قائمة الاختزالات[1]

| | |
|---|---|
| رحلة بط. | رحلة ابن بطوطة |
| عبر | كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر. لابن خلدون |
| ع. الشابي | كتاب علي الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية. |
| ح. ح. ع. الو. | مجموعة حسن حسني عبد الوهاب من المخطوطات بدار الكتب الوطنية ـ تونس. |
| د.ك.و | دار الكتب الوطنية ـ تونس. |
| (م) | مخطوط. |
| ن.م. | نفس المصدر ونفس المرجع. |
| الم. الم. | المصدر المذكور والمرجع المذكور. |
| ط. | الطبعة. |
| د.ت. | دون تاريخ. |

(1) لا نورد في هذه القائمة من المصادر إلا ما نخشى معه وقوع إشكال ما.

# الاختزالات باللغة الفرنسية

R.E.I: Revue des Etudes Islamiques.

S.I: Studia Islamica

E.I.2: Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition.

IBLA: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes.

Annales E.S.C: Economies Soiétés et Civilisations.

# المقدمة العامة

لا توجد الولاية بشكلٍ مجرّد أو في حالة صفاء. فلا «وجود»، لولي بغياب مجتمعٍ يعاين ولايته من خلال عددٍ من الآيات، ويعترف بها، أي يضفي عليها صفة المشروعية نظراً لمطابقتها لنمط ولائي يعهده وسبق اعترافه به أو من خلال ربطها بمشروعية أكبر وأقدم منها، تؤسس لها. كما يعمل المجتمع على الترويج لهذه الولاية ويسهم في إعادة إنتاج نماذج ولائية مماثلة من خلال أدبيات المناقب.

وإذا اعتبرنا أن أي مجتمع، إنما يستعمل صفات وتسميات يعرّف من خلالها الظواهر والأشياء والفئات، يتعرف إليها ويعترف بها، وأن هذه «التعريفات» مثقلة بالمعاني بالنسبة للمؤرخ، من هنا يمكن اعتبار شيوع كلمة «ولي»[1] في مصادر الفترة الحفصية ظاهرة لها مدلولاتها من حيث أنها تخبرنا عن مدى تفرّد التجربة الولائية ومدى الاعتراف الاجتماعي بها، ودرجة اندماجها الاجتماعي، وظهور فئة الأولياء للعيان بوصفهم شخصيات اجتماعية خارجة عن المألوف لها دورها وحضورها وتأثيرها في المجتمع.

---

(1) وهي من أسماء الله وهو الناصر ومن أسمائه أيضاً الوالي أي مالك الأشياء والمتصرف فيها، انظر أدناه مختلف المعاني التي اقترنت بها.

فإذا أمعنّا النظر في المصادر الإفريقيّة لا سيما كتاب **رياض النفوس** للمالكي بالنسبة للمئتين الثالثة والرابعة هـ، وكل من **عنوان الدراية** للغبريني **ومعالم الإيمان** لابن ناجي[1] **وباب تعريف أولياء الأربعين** (أصحاب الشاذلي)[2] بالنسبة للفترة الحفصية، وبالعودة بالخصوص إلى عينات أربع[3] يتضح أن الغبريني استعمل صفة «الولي» 9 مراتٍ؛ أما المخطوط ـ وإن هو ينتمي إلى صنف أدبي آخر وهو أدب المناقب[4] ـ، فإنه أورد هذه الصفة 41 مرّة؛ في حين لم نعثر في ترجمات المالكي إلا على بعض الحالات النادرة التي استعمل فيها تعبير «من أولياء الله»[5] أو وردت فيها الصيغة المفردة للمصطلح. هذا علماً بأن تجربة الولاية كتجربة خارقة بمختلف تعبيراتها ودلالاتها (الكرامات، رؤية الخضر، رؤية الرسول، رؤية الله، إجابة الدعاء، تعبير الرؤيا) موجودة منذ المئة الثانية هـ ويشير إليها صاحب **رياض النفوس** بعدد من المصطلحات الرديفة[6].

---

(1) الجزء الرابع منه. بالنسبة لهذه المصادر وواضعيها، انظر تعريفاتنا أدناه.

(2) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، مجموعة ح.ح.ع.و، دار الكتاب الوطنية، تونس ص 7 أ، 16 ب؛ هم في الواقع 46 «صاحباً».

(3) ضمت العيّنة الأولى ترجمات زهاء 71 من العبّاد والصلحاء ممن توفي ما بين 210هـ و356هـ ترجم لهم أبو بكر المالكي: أما العينة الثانية فشملت 36 من الأولياء والصوفية الذين ترجم لهم الغبريني في **عنوان الدراية** وينتمي جلّهم إلى المئة السابعة هـ، أما العيّنة الثالثة فتكونت من 46 من المعروفين بـ «أصحاب الشاذلي»، وأخيراً العينة المكونة من 43 ترجمة لمن توفي ما بين 621هـ/ 1224م و808هـ/ 1405م بالقيروان ممن ترجم لهم ابن ناجي.

(4) أنظر الفصل الأول، الفقرة الخاصة بالمصادر.

(5) نذكر على سبيل المثال **رياض** I، ص 259 و332 و432.

(6) على سبيل المثال **رياض** I، ص 333، 393، 412، 421، 525، 432، **رياض** II، ص 128، 134، 152ـ155، 173ـ174.

ولئن اقترنت كل من كلمة «ولي» وكلمة «ولاية»[1] بمعاني النصرة، الملك، التصرف، التدبير، القدرة، الفعل، القرابة، العِتق، الصداقة، المحبة، التبعية[2]، القرب، الدنو، التتابع والموالاة[3]، فإلى أي حد يمكن اعتبار أن مختلف، «الوظائف» التي سيضطلع بها الأولياء، من مادية ومثالية وخلاصية، تكاد لا تخرج عن هذا الإطار المصطلحي بل إنها تمثل تنشيطاً في الزمان والمكان وضمن نسق تاريخي محدد، لهذا المصطلح.

إن غياب دراسة علمية وجامعة حول الولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي تحيط بمختلف جوانبها الاجتماعية[4]، وتضعها في إطارها التاريخي، وتأخر المكتبة التاريخية التونسية من هذه الناحية عن نظيرتها بالمغرب الأقصى حيث حظيت تجربة الولاية والتصوف في العهد الموحدي وفي العهد المرّيني باهتمام الباحثين في إطار نظرة شمولية[5]، جعلانا نعي الأهمية الملحة للقيام ببحث كهذا.

أما الدراسات التي قام بها المستشرقون، والتي عنيت خاصة بالمغرب الأقصى وبالمغرب الأوسط، على قدمها ـ جلّها يعود إلى

---

(1) اختلف المفسرون وعلماء اللغة حول الولاية بالكسر والولاية بالفتح، أنظر **لسان العرب**، ط. دار المعارف، ج6، ص 4920ـ4926.

(2) قال ابنَ الأعرابي: الولي التابع المُحب، لسان، ن.م.، وجاء أيضاً أن المولى هو الصاحب والقريب.

(3) وجميعها تقريباً يحيل إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، أنظر محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث القاهرة، الط. 3، 1991، ص 931ـ934 ولسان، م.م.

(4) حيث إن جلّ الأعمال التي أثمر عنها مجهود الباحثين خلال العقود الأخيرة اعتنى بجانب أو بآخر من الظاهرة ونحن نورد هذه الأعمال ضمن قائمة المراجع.

(5) أنظر أعمال كل من حليمة فرحات والتريكي ومحمد قبلي ضمن قائمة الأعمال باللغة الفرنسية.

النصف الأول من القرن العشرين، فإنها لا تخلو من بعض العيوب حيث طغت عليها النظرة المحلية على حساب النظرة الشمولية وقامت بتضخيم بعض المظاهر والطقوس التي تعود إلى ما قبل الإسلام على حساب المرجعية الإسلامية[1]، كما أنها لم تكن دائماً بمنأى عن الظروف السياسية التي نشأت في خضمها. وإن الصفحات التي خصصها برونشفيك للتصوف ضمن الفصل المتعلق بالحياة الدينية في إفريقيّة في العهد الحفصي[2]، على إحاطتها بجوانب هامة من هذه الحركة وبأبرز رجالاتها، فإنها لا تخلو من بعض الأحكام الذاتية[3]. هذا علاوة على بعض الخلط الذي كان يقع فيه بعضهم في المصطلحات والمفاهيم وبالتالي في التطور الدياكروني للتصوف بالمغرب الإسلامي[4].

لعبت الولاية دوراً هاماً على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات

---

(1) انظر مقال جاك بيرك حول هذا الموضوع: J.BERQUE, «Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin», Extrait de *Archives de sociologie des religions*, Janvier 1957 n° 3.

(2) انظر: R.BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVè siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, pp 317-351.

(3) «إن أهل إفريقيّة لم يكونوا في الجملة من أصحاب النظريات الفكرية (. .) وكانوا ميّالين بطبيعتهم إلى تقبل صيغة في التصوف أقل ارتفاعاً من الصيغ الأندلسية» انظر صفحة 324 أو 339 من ترجمة حمادي الساحلي، الجزء 2.

(4) كوصف: E.DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954.

لأبي يعزى يلنور أشياخ أبي مدين ومن أولياء المغرب الأقصى ت 572هـ (انظر ترجمته في **التشوّف**، ص 213ـ222 **وأنس**، ص 15ـ16 بأنه «مؤسس لطريقة» في حين لا أثر لطرق بالمغرب الإسلامي (بالمعنى «الحديث» للكلمة قبل المئة العاشرة هـ/السادسة عشرة أنظر: H. FERHAT et H. TRIKI *Hagiographie et religion au Maroc Médiéval*, dans *Hespéris Tamuda*, vol. 24, 1986, p 19. et R., BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale, op, cit*, t. II, p 327.

والمؤسسات وعلى صعيد التاريخ الاجتماعي ككل وفي عملية تشكّل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي نتحسس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي، في علاقته بالمقدس علاوة على الدور الذي لعبه التصوف والولاية في ماضٍ ليس ببعيد أيام الاستعمار[1]. يرى جاك بيرك في كلامه عن مكانة المقدس في تاريخ المغرب الإسلامي، أنه «جمع لمدة طويلة الصوري والملموس، أكثر وأحسن من أي نمط آخر من أنماط الممارسة الاجتماعية» بحيث أنه، وإن هو لم يشكل سوى «وجه» من أوجه «النظام المغربي»، كان «وجهاً فاعلاً ومفكّراً»؛ ويواصل بيرك «من هنا بدت لنا عمليات إعادة الترتيب المتتالية للمقدس هي التي تحيي وتحرك تاريخ المغرب من الداخل، أكثر من التقلبات السياسية ومن القليل الذي نعرفه عن الاقتصاد أو نستحضره من الإثنولوجيا»[2]، ملاحظاً أن التاريخ المغربي، «في قراءته لذاته، منح أولوية ثابتة للديني»[3] و«أن هذا الأخير أعطى التاريخ الحقيقي الكثير من إشاراته»[4].

إن دينامية الظاهرة وطابعها الشمولي[5]، مقرونين بوفرة وتنوع المصادر التي نتناولها بالتحليل أدناه، جعلانا نفكر جدياً في الخوض في هذا الموضوع.

---

(1) انظر أطروحة التلّيلي العجيلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية 1881ـ1936**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992، ولطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية**، سراس للنشر، تونس، 1993.

(2) انظر: J.BERQUE, *L'intérieur du Maghreb XV-XIXè siècle*, Gallimard, Paris, 1978, p 542.

(3) ن. م.، ص 541.

(4) ن. م.، ص 541ـ542.

(5) ن. م.، ص 542.

# الباب الأول

# جدلية الولاية والمجتمع

# الفصل الأول

# الولاية كغرض تاريخي

## 1 ـ مقاربة مبنية على عدد من التساؤلات

ـ هل أن الظروف التاريخية المحددة التي عرفتها إفريقيّة خلال الفترة الحفصية لعبت دوراً ما في تحديد معالم التجربة الولائية كما ستبرز خلال تلك الحقبة؟ وإلى أي حد يمكن ربط بروز الحركات ذات الطابع الكريزماتي حسب المفهوم الذي وضعه فيبر[1]، بإشكالية الأزمة[2]؟ وعلى مستوى آخر هل الازدهار الاقتصادي والمديني يعتبر عاملاً باعثاً «للغليان الروحي» ولتكاثر أشكال الحياة الدينية، في حين أن ضعف الإنتاج الزراعي ورداءة النشاط التجاري هما من العوامل الباعثة على التقليد في

(1) انظر: M.WEBER, *Economie et Société*, Plon, Paris, 1971, p 249.

(2) انـظـر: J. M. OUEDRAOGO, «La réception de la sociologie du charisme de M. WEBER», dans *Archives de Sciences Sociales des religions*, 83 (juillet et septembre), 1993, p. 148.

R. CIPPRIANI: «Le mysticisme serait une issue gratifiante pour des sujets en crise, à la recherche d'espaces extra-institutionnels», dans «La religion populaire en guise de présentation», *Archives, op cit*, 64, 1 juillet-september 1987 p. 5.

الحقل الديني وانتشار النزعة الأخلاقية[1]، فتكون بذلك «الحياة الروحية رهينة الأطر الاقتصادية التي تندرج ضمنها ورهينة العلاقات الاجتماعية[2]».

- هل اقترنت تجربة الولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي بخصوصية ما مقارنة بتجربة المغرب الأقصى التي تتوفر حولها العديد من المصادر[3] والأبحاث التاريخية؟ وإلى أي حد لعب وزن التاريخ ووزن الجغرافيا دوراً في صياغة «نمط إفريقي» يختلف عن نظيره «المغربي» في عدد من المقومات ويشاركه في أخرى، ضمن مقولة المجال المغربي الذي هو مسرح تحرّك تلك الظاهرة، وضمن مقولة المنظومة الإسلامية التي بها يرتبط ومعها يتماثل وإليها يرجع النمطان على حد سواء، تلك المنظومة التي غالباً ما كان يقع طمسها في المقاربات الاستشراقية بينما يقع في المقابل تعزيز العناصر التي تعود إلى الموروث البربري القديم[4].

- وهذا يحملنا إلى إشكالية أخرى وهي علاقة تجربة الولاية بإفريقيّة بالمنظومة الإسلامية، طبيعة هذه العلاقة وحجمها وفعاليتها مقارنة بالموروث البربري القديم الذي طالما وقع التضخيم من حجمه ومن تأثيره لا سيما في ظاهرة تعظيم الأولياء التي يطلق عليها التيار الاستشراقي

---

(1) انظر: A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Age Occidental*, P.U.F., Paris, 1975, p 166.

(2) ن. م.، ص 167.

(3) حول هذه المصادر انظر قائمة بها في كل من:

M. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.

H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIè et XIIIès. Les siècles de la foi*, Casablanca, 1993.

(4) انظر مقال بيرك الم. ألم. «Quelques problèmes...», *op cit*..

تعبير «le culte des saints»[1]، مقارنةً هنا أيضاً مع المغرب الأقصى والمغرب الأوسط: وهل يمكن اعتبار إفريقيّة الحفصية أكثر بلاد المغرب الإسلامي[2] اندماجا نسبياً من حيث اللغة والثقافة[3]، والمذهب، وأكثرها تمديناً مقارنة مع بقية بلاد المغرب، وأكثرها تلاقحاً مع التيارات المذهبية والفكرية والدينية التي مأتاها العمق الإسلامي الشرقي بحكم موقعها الجغرافي مما يجعل التحاليل والاستنتاجات التي تبنى أساساً على دراسة المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، ثم تُسحب على جميع بلاد المغرب الإسلامي[4] دون مراعاة لما تنطوي عليه هذه البلاد أو تلك من خصوصية، لا تنطبق تماماً عليها.

وفي الوقت نفسه ودائماً في إطار إشكالية العلاقة بالمنظومة الإسلامية، إلى أي حد شكلت إفريقيّة نوعاً من «المجال الخاص»[5]

---

(1) «(..) Le culte des saints, où va se complaire jusqu'à nos jours le vieux tréfonds idolâtre de l'âme berbère», BRUNSCHVIG, *op cit.* p 327.

(2) نحن لا نشمل الأندلس تحت هذا التحديد.

(3) انظر محمد الهادي شريف، **تاريخ تونس**، سراس للنشر، تونس 1985، ط. 2 ص 59ـ60.

(4) حتى بيرك BERQUE الذي تعتبر كتاباته لا سيما *L'intérieur du Maghreb* من أكثر الكتابات الغربية عمقاً ونفاذاً إلى الوقائع المغربية، فإنه لم يعطِ إفريقيّة حقها.

(5) نحن لا نستعمل هذا المفهوم تماماً بالمعنى الذي استنبطه جورج دوميزيل G. DUMEZIL عند حديثه عن التجارب الخاصة والطرافة التي قد يطورها كل شعب من شعوب العالم الهندو ـ أوروبي الذي يشكل نظاماً أيديولوجياً متجانساً قائماً على بنية ثلاثية Tripartition انظر: M. MESLIN, «Conclusion», dans *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard Paris, 1970, T. III, pp 1302-1304. حيث تبدو لنا القدرة التلاحمية في الإسلام أو المبدأ التوحيدي («Le principe unificateur») فيه أقوى وكذلك إرادة التماثل داخل المنظومة الإسلامية ولدى مختلف الشعوب المكونة لها مع النموذج المثالي المحمدي وإرادة الانتماء (revendication) بالمعنى الذي أوردها بيرك في «une exploration...», *op cit.* p 368.

بحيث يمكن الحديث عن «طرافة إفرايقية» على صعيد الأفكار والطقوس والنموذج الولائي وعلاقته بالمجتمع، مقارنة مع أجزاء أخرى من دار الإسلام[1]، مع مراعاة ظاهرة إتساع هذه الدار وتشعّب الواقع الثقافي والتاريخي لمختلف أجزائها ومع الحرص على تفادي التعميمات وعلى توخّي الدقة في المقاربة.

ـ إشكالية أخرى تطرح نفسها على كل من يشتغل في حقل تاريخ الديانات، والتاريخ الديني وعلى كل متعاط في الأنتروبولوجيا الدينية، ما فتئت تراودنا وإن نحن لا ننوي التعرض لها مباشرة، تتعلق بمسألة وجود أو عدم وجود بنية كونية للولاية على مستوى الديانات التوحيدية الثلاث، بل وجود ما يسميه فوشي VAUCHEZ «نموذجاً أنتروبولوجياً مشتركاً» بين عدة ديانات وخاصة بين المسيحية والإسلام[2]. علماً بأن تياراً آخر في المدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة يؤكد عكس ذلك معتبراً أن تجربة الولاية في الإسلام «تندرج ضمن ثقافة دينية محض مختلفة» عن الثقافة الدينية للغرب[3].

ـ إشكالية أخيرة نأمل أن يسهم هذا الكتاب في إثرائها وهي إشكالية العقلية والسلوكيات الدينية لدى النخب والعقلية والسلوكيات الدينية لدى العامة، فهل أن علاقة كل من الفئتين بتجربة الولاية، وتفاعل كل منهما مع هذه التجربة وممارسات كل منهما إزاءها، تدعم مقولة التمايز بين العقليتين، بل التعارض والتقابل مع ما يضفيه البعض على هذا التمايز من

---

(1) لا سيما تلك التي ذكرها ابن بطوطة في رحلته.

(2) A. VAUCHEZ, «Le saint», dans *L'homme médiéval*, Ed. du Seuil, Paris, 1989, p 371.

(3) J. Y. TILLIETTE, «Introduction», dans *La fonction des saints dans le monde occidental* (IIIè-XIIIè siècle), Rome, 1991, p 7.

طابع إطلاقي، أم على العكس من ذلك يمكن اعتبارها نفياً لهذه المقولة أو أقله دعوة إلى إعادة النظر فيها.

## 2 ـ المصادر وكيفية مقاربتها

إن المتصفّح لمصادر الفترة على تنوعها من كتب تاريخ، ورحلة وتراجم، ومناقب، وفتاوي أو نوازل، سرعان ما يلاحظ كم أن الثنائي التصوف ـ الولاية حاضرٌ في الحياة اليومية للمجتمع الحفصي بحيث لا يكاد مصدر أو صنف من الأصناف، على اختلاف أغراضها، يخلو من معلومات وأخبار يفيد منها المؤرخ لهذه الظاهرة؛ وتبدو أحياناً خطوط الفصل بين هذا النوع الأدبي أو ذاك، نتيجة بالذات للتداخل والتقاطع في طبيعة المعلومات[1] وحتى في شكل إيرادها، غير ذي معنى وقد تضيع[2].

إذن إن انبثاث الأخبار والمعلومات حول التصوف والولاية في أصناف مختلفة من المصادر وعدم اقتصارها على كتب المناقب والتراجم حتم علينا تعبئة جميع هذه المصادر، التي تعددت جوانب ومستويات قراءة كل منها[3]. إن خطر الاكتفاء بصنف واحد علاوة على أنه يحجب عنا حتماً قسطاً أو جانباً من الأخبار حول ظاهرة اتسمت بمثل هذا

---

(1) لقد لفت محمد قبلي إلى ظاهرة «التضامن العميق» بين المحاور الإخبارية أو القيمة الإخبارية لهذا المصدر أو ذاك وتقاطع هذه المحاور، وطابعها التكاملي انظر: M. KABLY, *op cit.* p XXXI. ونحن عاينّا نفس هذه الظاهرة في مصادرنا ونسوق عنها أمثلة عند استعراض كل صنف على حدة.

(2) انظر أدناه **نزهة** مقديش التي تنتمي إلى صنف كتب التاريخ لكن ذلك لم يمنع صاحبها من تخصيص الباب الرابع من خاتمة مصنّفه للترجمة لصلحاء صفاقس، أما القرابة العميقة بين **معالم الإيمان** (الذي ينتمي إلى صنف التراجم) وكتب المناقب فتشهد هي الأخرى على هذا التداخل بين مختلف مصادرنا.

(3) سوف نبين فائدة كلٍ من هذه المصادر عند استعراضها.

الحضور وكان الاهتمام بها على هذا النحو من الشمولية، فإنه قد يوقعنا في أخطاء وسوء تقدير سواء حول النمط الصوفي لهذا الولي أو ذاك[1]، أو حول الوجود الفعلي لزاوية أسسها هذا الولي أم أنها نُسبت إليه بعد وفاته[2].

فعلاقتنا بتجربة الولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي تمر عبر نصوص أدبية تحكمت في إنتاجها الظروف التاريخية والدوافع العميقة لعملية الإنتاج هذه والوظيفة أو الوظائف الموكولة إلى هذه النصوص والتي لا يمكن تناولها بمعزل عنها[3]. ونحن نوافق محمد قبلي عندما يتحدث عن «حركة ذهاب وإياب لامتناهية بين الحدث أو الفعل وبين عملية وصفه»[4]. بحيث قد تكون فائدة كتب المناقب فيما تخبرنا بصورة غير مباشرة ولا واعية عن واضعيها وهواجسهم وظروف إنتاج الخطاب المناقبي ودوافعه وأهدافه، وبالتالي عن المجتمع، أكبر من فائدتها في ما تنقله أو ترويه من أخبار «تاريخية» عن الولي أو الصوفي. بحيث علاوة على قراءة متعددة الاهتمامات والمستويات للمصدر الواحد، أي تسخيره وتعبئته على أكثر من جبهة، وفقاً لمحاور البحث، وجب التعامل مع كل من هذه النصوص بوصفه أثراً أدبياً، أي عملاً متكاملاً له بنية نصية محددة ومنطق داخلي يتحكم في تطور الخطاب كما لهذا الأخير آليات معينة تهدف إلى إثارة أصناف محددة من المشاعر ووظائف محددة يرجوها صاحب الأثر من وراء وضعه.

---

(1) رأينا مثلاً الاختلاف في تقييم نفس الشخصية بين مرتحلٍ وآخر، انظر الفصل XIV من هذا الكتاب.

(2) انظر الإشكال حول «زاوية» المهدوي في الفصل الرابع.

(3) حول هذه المسائل، انظر الفصل التاسع.

(4) انظر: M. KABLY, *op cit.* p XXIII.

إن عملية التمييز بين الواقع مثلما تراءى لنا أنه كان ومثلما يهجس في نفس كل مؤرخ «إعادة بنائه»[1] بل إعادة إحيائه، وبين الواقع مثلما كان واضعو هذه النصوص يتمثلونه ويودون أن يكون، لم تكن دائماً بسهلة. إلا أنه بدا لنا في ظاهرة مثل الولاية أن الأهم بالنسبة للمؤرخ لا سيما مؤرخ العقليات، ليس الإمكان التاريخي لهذا السند أو ذاك[2] وقيمته التاريخية، بقدر ما هو إدعاء السند نفسه، والهدف المرجو من هذا الادعاء أو وظيفته، ونجاعة الانتساب إلى هذا السند وفاعليته في المجتمع وفي العقليات.

أما الآن فنستعرض المصادر التي اعتمدناها، مبوبة حسب الأصناف الأدبية التي تنتمي إليها، مع الإشارة إلى فائدة كل منها بالنسبة لموضوعنا.

## أ ـ كتب المناقب

جلها لا يزال في وضعه المخطوط، والقليل الذي نشر[3] يفتقر إلى التحقيق؛ إلا أن البحث التاريخي بالمغرب العربي راهناً بدأ يتحسس لأهمية هذا الأدب على صعيد تاريخ تكون المخيال والعقليات بالمغرب الإسلامي[4]، ويتجه أكثر فأكثر نحو إقرار قيمته ليس فقط كمصدر من

---

(1) انظر: F. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969, p 58.

(2) كالسند المديني نسبة إلى أبي مَدْين شعيب (ت 594هـ).

(3) انظر عناوينها في قائمة مصادرنا المطبوعة. نستثني نور الأرماش في مناقب أبي الغيث القشاش الذي درسه وحققه لطفي عيسى وحسين بوجرة لكونه لا يمت إلى فترتنا.

(4) انظر: T. BACHROUCH, *Le Saint et le Prince, en Tunisie*, Publications de l'université de Tunis I, série Histoire, vol. XXXIII, Tunis, 1989, pp 76-78;
وانظر أيضاً: H. FERHAT, *Le Maghreb, op cit*, p 13-14.

مصادر التاريخ[1] بل كمصدر قد تُعتبر «قرابته» مع التاريخ أكبر وأوثق من المصادر المسماة بـ «التاريخية» نفسها على حد تعبير محمد قبلي[2].

إننا لم نعول كثيراً على هذا الصنف للإحاطة بالشخصية التاريخية للولي والصوفي التي لا تعيرها في الغالب[3] كبير اهتمام مقارنة بشخصيته الولائية والمثالية التي تُعتبر كتب المناقب مصدراً أساسياً للإحاطة بها. كما شكلت، مع كتب التراجم، أحد مصادرنا الأساسية في مقاربتنا للنماذج الولائية، ولوظائف الأولياء، بل وحتى لتاريخ المؤسسات (من زوايا ورباطات)؛ كما أنها أسعفتنا كثيراً في مقاربتنا لما أسميناه بـ «جغرافية المقدس» من قبور ومغارات وخلوات وجبال ومقامات التي أطنبت في وصف معالمها وحثّ الناس على زيارتها وفق ما أصبح يُعرف بأدب فضل الزيارات وما اقترن بها من طقوسيات عرفت بداية تقنين، ومن توظيف اجتماعي ومن نجاعة، والتي أنذرت بدخول الأولياء دورة الفترة الطويلة، بعد أن تم الاعتراف من طرف المرجعية المالكية بإمكان الكرامات بعد الممات.

إن هذا الأدب الذي تربطه بالتراث الشفهي علاقة الرحم والذي تضفي عليه لهجته العامية صدقاً وحياة، أعاننا على تحسس فترتنا من الداخل لما يرصده من مشاهد حية عن الحياة اليومية للناس[4] وعن

---

(1) انظر: T. BACHROUCH, *Ibid* ولطفي عيسى، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس 1993، ص 43ـ44.

(2) انظر: M. KABLY, *op cit.* p XXX.

(3) علماً بأن حجم وقيمة المعلومات التاريخية حول حياة الولي قد يتفاوتان من كتاب إلى آخر فنحن مثلاً نعلم أكثر عن حياة ابن عروس من خلال مناقبه (انظر: ابتسام، ص 191ـ255) من المتوسط المعهود في هذا الصنف الأدبي لا سيما بالمقارنة مع مناقب المنوبية، وحتى مع درة الأسرار (مناقب أبي الحسن الشاذلي)، ص 23ـ45.

(4) وهذا ما لا يمكن للمؤرخ بصفة عامة وليس فقط للمؤرخ للظواهر الدينية أن يتجاهله حيث إن هذه المصادر تزخر بعديد المعلومات المفيدة حول التاريخ العمراني، وتاريخ

ظروفهم المعيشية سواء في الحواضر أو البوادي، وما كانوا يتعرضون له من مضايقات وما يهجس في نفوسهم من مخاوف (على زراعة أو تجارة أو سفر)، وما يصيبهم من هول المجاعات والأسر والمرض، وما يرزحون تحته من مكوس وأعشار ووظائف[1]، وما كانوا يتخبطون فيه من فقر وخصاصة وجميعها من الأوضاع والحالات التي توجه الناس بها إلى الأولياء ورجوا وساطتهم. وبالتالي سمح لنا هذا الأدب بإدراك الولاية لا كظاهرة جافة ومجردة بل كمعاش ديني واجتماعي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر:

* **درة الأسرار** في مناقب أبي الحسن الشاذلي الذي سمح لنا بالإحاطة بفكر أبي الحسن وممارسته الصوفية والنموذج الولائي الذي جسده.

* **مناقب عائشة المنوبية** (ت 665هـ) ورغم ضحالة الأخبار الخاصة بحياة الولية وشخصيتها التاريخية، وطغيان الجوانب الخاصة بشخصيتها

---

= الأسعار (لا سيما القمح والشعير اللذين بهما تُقاس الأحوال المعيشية والزيت...)، وحتى العملة (انظر مثلاً **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 47 أ و47 ب «كان الدينار يُصرف عشرة دراهم»)، والمسالك التجارية وحركة التبادل التجاري داخل إفريقيّة ومع الخارج (انظر على سبيل المثال ابتسام، ص 277 و482)، ومعلومات عن الهجرة الأندلسية إلى إفريقيّة في أوائل المئة السابعة (مثلاً **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 46 أ) والأزياء السلطانية في الدولة الحفصية (**ابتسام**، ص 223)، والوظائف الكبرى في هذه الدولة كالمزوار وصاحب التنفيذ وصاحب طريق السلطان (انظر على التوالي **ابتسام**، ص 222 و211 و**مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 50)، وعلى كيفية استيفاء الأعراب لعوائدهم من السلطان (ابتسام، ص 276) إلخ من المعلومات التي تندرج جميعها في إطار التاريخ الإقتصادي والاجتماعي.

(1) انظر محمد حسن، **المدينة والبادية بإفريقيّة في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، السلسلة: تاريخ 4 المجلد XXXII، 1999، ج1، ص 530ـ544.

الولاية والخارقة، فإنه المصنف الوحيد في أدب المناقب حول التصوف الشعبي الذي وصل إلينا. من هنا أهميته وطرافته علاوة على ما يسمح به من ملاحظة بنموذج ولائي من الفترة الحفصية الأولى مع ما يمثله من تواصل مع المثال الأعلى الولائي «القديم» أو السابق للفترة الحفصية وما يجسده من جوانب التجاوز والقطع والطرافة.

* **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (ت 699هـ) سمحت لنا بمعاينة إحدى زوايا الحاضرة من زوايا النصف الثاني للمئة والسابعة هـ وما تمثله مقارنة مع زوايا الرعيل الأول[1]، من تطور في وظائفها، وتنظيم الحياة بها وتفرّدها كمؤسسة مستقلة.

* أما **ابتسام الغروس في مناقب أحمد ابن عروس** (ت 868هـ) فيمكن اعتباره بمثابة دليل التصوف بإفريقيّة في المئة التاسعة هـ/ الخامسة عشرة (م)؛ حيث إن الراشدي لا يكتفي بالترجمة لابن عروس بل يخصص «مقدمة»[2] مطوّلة للحديث عن التصوف وأهله ونظرياته وهو ما يمكن اعتباره خلاصة الثقافة الصوفية لدى النخبة في إفريقيّة في القرن التاسع هـ. كما أنه في سياق ترجمته لابن عروس (الباب الثاني)[3]، فإنه يترجم لغيره من المشايخ والصوفية ممن عاصره أو لازمه. وفي سياق إثباته لولاية ابن عروس والتماسه المخارج «لغرائب تخريبه»، فعلاوة على ما يسمح به هذا الباب من وقوف على معالم الولاية في إفريقيّة في المائة التاسعة هـ/ 15م وما أصبحت تقترن به من ظواهر خرق العادات والتخريب والتصريف والجذب[4]، فإنه يشكل نظاماً دفاعياً متكاملاً

---

(1) التي ساهم مصدر آخر من المناقب بالإحاطة بها وهو مناقب أبي هلال الزيات.

(2) ابتسام، ص 15ـ191.

(3) ن. م.، ص 191ـ255.

(4) ن. م.، ص 279ـ310.

وشاملاً ينهل على حد سواء من أحكام الشرع ومن القانون الأخلاقي والإثيقي الضمني وغير المكتوب للمجتمع ومن المشروعية الصوفية العريضة (نظرية وممارسة). أما الجزء الأخير من المصنف وهو باب مناقب الولي فقد شكل إحدى عيناتنا في دراسة وظائف الأولياء في المئة التاسعة هـ/ 15م والنموذج الولائي الذي يجسده ابن عروس وما يعكسه ذلك من تطور على صعيد المثال الأعلى الولائي.

* أما **مناقب أحمد التباسي** فعلاوة على ما تضمنته من أخبار ومعلومات عن شيخه أحمد ابن مخلوف الشابي فإنها سمحت لنا بالوقوف على بعض الطقوسيات الصوفية في المئة التاسعة هـ/ 15م وما أصبح يكتنفها من تقنين.

* بالنسبة للجيل السابق (المئة الخامسة هـ/ 11م) من كتب المناقب لا سيما **مناقب أبي إسحاق الجبنياني ومناقب محرز ابن خلف** فإنها سمحت لنا بالوقوف على نموذجين ولائيين بإفريقيّة في الفترة السابقة لفترتنا وما يعكسانه من مقومات على مستوى المثال الأعلى الولائي.

**كتب المناقب والأحداث التاريخية**: مثال مناقب ابن عروس.

لئن قد يحدث أن تورد كتب المناقب بعض الأحداث والشخصيات التاريخية في سياقها الصحيح وبرواية ليست ببعيدة عن روايات كتب التاريخ[1]، إلا أنها تورد هذه الأحداث موظّفة، بحيث تتم إعادة صياغتها

(1) قارن مثلاً بين **ابتسام**، ص 207 **وتاريخ**، ص 130 حول نزول النصارى بجزيرة جربة، **وابتسام**، ص 208_209 **وتاريخ**، ص 131_132 حول مضاعفات هروب شيخ الموحدين في دولة أبي فارس عبد العزيز وإلقاء القبض عليه، وهلاكه، وقارن **تاريخ**، ص 132 **وابتسام**، ص 209_210 في شأن أبي الثناء محمود والقائد نبيل قائدي محلة السلطان المنتصر، وقارن **ابتسام**، ص 210 **وتاريخ**، ص 133 حول نزول عرب حكيم بمرج الزواغين لحصار تونس وما لحق بهم من هزيمة في ولاية المنتصر (838هـ).

بما يتلاءم مع إظهار مناقب الولي، أو إحدى كراماته، أو علو شأنه، أو سرعة انتقامه وقوة بطشه، وذلك بواسطة تداخل العناصر الخارقة[1]. على هذا الأساس أمكن استنباط 4 أنماط في تعامل مناقب ابن عروس مع الأحداث التاريخية:

ـ **نمط أ**: إعادة صياغة الخبر بالشكل الذي يظهر تدخلاً مباشراً من طرف الولي أو دوراً رئيسياً لعبه هذا الأخير[2].

ـ **نمط ب**: التدخل فقط على مستوى النتيجة النهائية التي تُنسب إلى الولي أي أنها من فعله ومن تدخله: تقهقر الأعراب عن تونس وفشل حصارهم لها لم يكن بفعل النجاح العسكري الذي حققه «المولى أبو عمرو عثمان» قائد محلة السلطان (أخيه المنتصر)[3] لكن بتدخل من الولي أحمد بن عروس وببركته: «أصابهم من أمر الله ما أزعجهم عن منازلهم تلك»[4].

ـ **نمط ج**: تقع عملية مزج بين حادثتين وقعتا فعلياً في التاريخ لكن أعيد التصرف في زمنيتهما، وفي الدوافع الكامنة وراء وقوعهما[5].

ـ **نمط د**: قد يقع توظيف نفس الرواية مرتين في كل مرة لفائدة ولي من الأولياء[6].

---

(1) كـ «الفأر الأعور» في الرواية المتعلقة بشيخ الموحدين **ابتسام**، ص 208.

(2) ن. م.، يقارن مع رواية الزركشي لنفس الأحداث **تاريخ**، ص 132.

(3) كما في **تاريخ**، ص 133.

(4) **ابتسام**، ص 210.

(5) انظر نهاية كل من المزوار الهلالي (ت 839هـ) **تاريخ**، ص 137 وابن قليل الهم (ت 842هـ) **تاريخ**، ص 139 من أعيان دولة عثمان، والسبب الذي تعزى إليه هذه النهاية **ابتسام**، ص 211.

(6) حكاية صاحب التنفيذ ابن قليل الهم وظّفت مرة كجزء من مناقب محمد شوشو (من الأولياء المعاصرين لابن عروس) ومرة ثانية تجسيداً لولاية هذا الأخير **ابتسام**، ص 274.

من هنا طرافة وفائدة كتب المناقب فهي لا تكمن في قيمتها «التاريخية» فليس هذا من طموحاتها ولا من دوافع وضعها ولا هو المطلوب منها، إنما في الكيفية التي يتم بها تطويع الحدث التاريخي أو النص التاريخي والتعامل معه وإعادة صياغته وتوظيفه لفائدة النص المنقبي.

## ب ـ كتب التراجم[1]

**ملاحظة**: سنكتفي هنا بذكر المصادر التي تعود إلى الفترة الحفصية من هذا الصنف (باستثناء **نزهة** مقديش للأسباب التي سبقت الإشارة إليها ونبينها أدناه): مع العلم أننا استفدنا كثيراً من **رياض النفوس** للمالكي في الإحاطة بالتجربة المبكرة للتصوف بإفريقيّة، علاوة على الجزءين الثاني والثالث من **معالم الإيمان** اللذين استقى ابن ناجي أخبارهما من **معالم** الدبّاغ الذي أخذها بدوره عن مصادر الفترة. كما استفدنا من **تشوّف** التادلي في إحاطتنا بتصوّف الفترة الموحدية بالمغرب الأقصى (علماً بأن التادلي لم يقتصر فقط عليه)، مؤسساته، رجالاته، لا سيما منهم أبو مَدْين شعيب الذي يعتبر **التشوّف** أحد أهم المصادر بالنسبة إليه، وذلك نظراً للتأثير الذي سيمارسه التصوف الذي مأتاه المغرب الأقصى على الحركة الصوفية بإفريقيّة وللإحاطة بطبيعة هذا التأثير وحجمه ونسق تدفقه.

إن أكثر الأصناف رواجاً ضمن أدب التراجم في فترتنا، هو صنف التراجم الخاصة بمدينة معينة كـ **عنوان الدراية** بالنسبة لبجاية، **ومعالم الإيمان** بالنسبة للقيروان، **ونزهة** مقديش بالنسبة لصفاقس: بحيث يورد

(1) لئن حاولنا بالنسبة إلى كتب المناقب الإحاطة بطرافة صنف أدبي لم يعطَ إلى الآن حقه، والوقوف على قيمته كمصدر لتاريخ العقليات وللتاريخ الاجتماعي وللأنتروبولوجيا الدينية، فإننا في هذه الفقرة سوف نستعرض مختلف مصادرنا من كتب التراجم، وهو صنف معروف ومتداول، محاولين إبراز قيمة كل منها وطرافته.

صاحب المصنف تراجم أولياء وصوفية المدينة، مرتبة غالباً حسب سنة الوفاة.

وخلافاً **لتشوّف** التادلي (انتهى منه سنة 617هـ) الذي يذكر إلى جانب الأولياء الذين ضُبطت هوياتهم، أولياء مجهولي الهوية، ودون أي تمييز في العرق أو السلّم الاجتماعي أو المستوى الثقافي، فإن مصادرنا من كتب التراجم، لا سيما **معالم الإيمان** و**عنوان الدراية** وحتى **نزهة** مقديش، لم تترجم إلا لصوفية وأولياء عُرفت هوياتهم؛ كما أن هذه الكتب في الغالب حافظت على نفس الطريقة في تقديم الولي حيث يُذكر اسمه مشفوعاً بالصفات التعريفية الدالة على نمط تصوّفه وعلى الفئة التي ينتمي إليها، وهي الصفات التي اعتمدنا عليها إلى حد ما في عملية تصنيف الصوفية.

*** عنوان الدراية**

يمكن اعتباره دليل الولاية والتصوف لمدينة بجاية إلى نهاية المئة السابعة هـ/ 13م (توفي الغبريني سنة 704هـ).

إن هذا المصنف يسمح بالخصوص بالوقوف على تأثير المدرسة الأندلسية (ابن عربي، ابن سبعين، الششتري، والحرالي) في التصوف «الإفريقي». كما تكمن قيمته التاريخية بالنسبة إلينا في كونه اعتمد كتباً ومصادر لم تصلنا[2].

---

(1) هذا صحيح خاصة بالنسبة لمعالم الإيمان، أما نزهة مقديش فسوف نرى أنها لا تحترم أحياناً التسلسل الكرونولوجي.

(2) انظر عنوان، ص 81 وكتاب «ملخص من المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب».

*** معالم الإيمان**

هو أهم مصادرنا من هذا الصنف، وهو يغطي تاريخ الولاية والتصوف بالقيروان وساحل إفريقيّة من المئة الثانية هـ إلى المئة التاسعة هـ[1].

لا يكتفي ابن ناجي بنقل المصادر التي سبقته والتي استقى منها، كالدباغ والعواني، لكنه يعلّق وينقد أحياناً ما ذهب إليه هؤلاء ويعطي رأيه الشخصي الذي قد يتعارض وآراءهم والذي يستهله بكلمة «قُلت».

ويعتبر شهادة طريفة بالنسبة للولاية في عصره ومصدراً سمح لنا بتحسس مدى الحضور الاجتماعي للأولياء ودور مؤسسة الزاوية في التنشئة الاجتماعية للولاية.

*** أنس الفقير**

ليس مصدراً نموذجياً بالنسبة لصنف التراجم لكونه يجمع في آن واحد نمط أدب الرحلة، حيث يروي ابن قنفذ في الجانب الطريف من مصنفه مشاهداته خلال سياحته ما بين 759 و776هـ في المغرب الأقصى فيتحول إلى دليل التصوف المغربي خلال المئة الثامنة هـ 14/م، ونمط كتب التراجم في الجزء الأقل طرافة من مصنفه عندما يترجم لأشياخ أبي مدين شعيب (ت 594هـ) ولأصحابه وإخوانه حيث إنه ينقل عن التادلي ابن الزيات في **تشوّفه**. هذا مع العلم أن كل ما يتعلق بجده للأم الملاري وأصحابه وإخوانه وتلامذته بقسنطينة وغيرها هي أيضاً من المعلومات الطريفة والتي لولاها لتعذّرت علينا الإحاطة بتجربة الولاية في هذه المدينة الإفريقيّة في العهد الحفصي.

---

(1) ت. ابن ناجي سنة 837هـ وتوفي آخر من ترجم لهم سنة 808هـ حسب ما ذكره الونشريسي انظر **معالم** I (تصحيح وتعليق إبراهيم شبوح مكتبة الخانجي بمصر 1968).

لقد سمح لنا هذا المصدر بالوقوف على تجربة الولاية والتصوف بالمغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ والقيام بمقارنات مع تجربة التصوف بإفريقيّة. كما كان أحد أهم مصادرنا في مقاربتنا لإشكالية العقلية الدينية لدى النخبة ولعلاقة أفراد النخبة «المثقفة» بالتصوف؛ كما أن خاتمة المصنّف هي على جانب من الأهمية بوصفها موقف أحد قضاة إفريقيّة وفقهائها في أواخر المئة الثامنة هـ[1] ـ أي في فترة كان أخذ فيها التوكل المرافق لانتشار الزوايا بالتعميم شيئاً فشيئاً ـ إزاء ما يحل على التائب (أي المريد أو الصوفي) قبوله والتعامل معه من أموالٍ وعطاءات.

### * نزهة الأنظار

رغم أن محمود مقديش من المتأخرين (ت 1228هـ/ 1813م) إلا أن مصنفه هذا هو مصدرنا الوحيد بالنسبة لأولياء وطن صفاقس في الفترة الحفصية لكونه استقى أخباره من مصادر لم تصلنا[2]. أما في الجانب الأقل طرافة منه فإنه استقى أخباره من **معالم الإيمان** لابن ناجي[3]؛ هذا وتشكو بعض الترجمات من شدة الاقتضاب وضحالة المعلومات[4]، لا سيما المتعلق منها بالشخصية التاريخية للولي[5]. كما أن هذا الجزء يشكو من اضطراب في الترتيب الزمني للتراجم[6].

---

(1) انتهى ابن قنفذ من كتابة **أنس الفقير** «ببلده» قسنطينة سنة 787هـ (**أنس**، ص 2).

(2) أشار إلى أحدها وهو كتاب من تأليف أبي الحسن الكراي (ترجمته في **نزهة II**، ص 339) أحد أحفاد الصوفي علي الكراي (من أولياء المئة التاسعة هـ) «في ذكر كرامات أجداده واستوفى ما أمكنه» ن. م.، ص 335.

(3) كما في ترجمته لكل من الدهماني والمرابطة أم مريم (رغم أنها من المنية من وطن صفاقس) والعبيدلي.

(4) كترجمة مخلوف الشرياني ن. م.، ص 343 حيث لا ذكر حتى لتاريخ وفاته.

(5) كما بالنسبة لعيسى بن عمران البلوي ن. م.

(6) انظر على التوالي ن. م.، ص 339ـ342 ثم 344ـ345، ثم 346ـ347.

## ج - كتب الرحلة

هي خمسة مصنفات تفاوتت فائدتها بالنسبة لموضوعنا.

### * الرحلة المغربية

لصاحبها العبدري الذي زار تونس مرتين: سنة 688هـ في طريق ذهابه إلى الحج، وسنة 691 عند عودته[1].

إن مجالساته لصوفية وأولياء الحضرة من ذوي الأصل الأندلسي[2]، تعين على الإحاطة بتجربة التصوف في وسط الجالية الأندلسية بتونس. كما أن شهادته عند نزوله برباط سوسة[3] ووصفه له هي على جانب من الأهمية سمحت لنا بتبين مدى التطور اللاحق بوظائف الرباط الإفريقي في أواخر المئة السابعة هـ[4].

### * ملء العيبة

لابن رشيد (ت 721هـ) الذي اختص أيضاً هو الآخر بشكل رئيسي بأصيلي الأندلس[5]؛ ارتحل سنة 683هـ وعاد إلى المغرب الأقصى سنة 686هـ.

إن «رحلة» ابن رشيد هي في الواقع «برنامج» قراءاته على من

---

(1) حسب ما ذكره ح.ح. عبد الوهاب في «مقدمته» لرحلة التجاني.

(2) إن أربعة من جملة الخمسة صلحاء الذين ذكرهم العبدري هم من أصل أندلسي (الخلاصي الأندلسي، المرسي، الشاطبي، الرندي).

(3) **الرحلة المغربية**، ص 92.

(4) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(5) 12 من أصل 16 احتواها الجزء II من **ملء العيبة**، أندلسيون قدموا تونس واستقروا بها، ملء II، التمهيد، ص 53.

جالسهم[1] من الشيوخ ورافد هام آخر للوقوف على تجربة التصوف في الوسط الأندلسي بتونس في العقد ما قبل الأخير من المئة السابعة هـ/ 13م، لا سيما ما خلف فيها ابن سبعين من أثر لكن أيضاً على مستوى تيار الأدباء المتصوفين والحفَّاظ المتصوفين وعلى مستوى رواج عدد من الطقوس الصوفية في هذا الوسط كطقس لبس الخرقة على أنواعه.

كما هو مصدر على جانب من العقلانية في تناول ظاهرة التصوف والولاية مثرياً بذلك مقاربتنا لموقف «النخبة المثقّفة» من التصوف.

## * رحلة التجاني

تبقى هذه الرحلة (706 ـ 709هـ)[2] من أهم مصادرنا، تمكننا بفضلها من الوقوف على التصوف والولاية في العمق «الإفريقي»، لا سيما وطن قابس، والجريد، ووطن طرابلس[3]، وعلى تجربة الولاية في الوسط البربري الخوارجي من خلال مشاهدات المرتحل الذي بدا أحياناً وكأنه إتنولوجيا قبل الأوان[4].

## * رحلة ابن بطوطة

لم تكن لهذه الرحلة التي شرع فيها ابن بطوطة سنة 725هـ[5] فائدة

---

(1) بهذه الصفة وصفه تلميذ ابن عبد المهيمن الحضرمي عندما فرغ من تقييده «أكملت قراءة هذا البرنامج يوم الأحد 11 رجب عام 720» حسب ما ذكره المحقق محمد الحبيب بن الخوجة في «تمهيده».

(2) لا 708هـ كما ذكره ح.ح. عبد الوهاب، محققها حيث دخل على وفد اللحياني شهر محرم من تلك السنة وهم بعين تامندت من وطن طرابلس (**رحلة**، ص 312).

(3) خاصة على مستوى المؤسسات ورواسب من نمط تصوف الأفراد وأشكال تعايشها مع النمط شبه المنظم.

(4) انظر وصفه لـ «المقدمين» من خوارج غمراسن، **رحلة**، ص 187ـ189.

(5) **رحلة بط**، ص 14.

تُذكر بالنسبة لمحطاته الإفريقيّة لولا شهادة على جانب من الأهمية حول الدور السياسي للأولياء وتعاظم نفوذهم لدى السلطة وكيفية توظيف هذه الأخيرة للولاية لأغراض سياسة متصلة بالصراعات بين دول المغرب آنذاك.

باستثناء هذه الشهادة، فإن ابن بطوطة[1] لا يذكر شيئاً عن صوفية تونس ولا عن زواياها، وهو الذي أطنب في وصف بعض زوايا القاهرة وزوايا البلدان التي اجتاز عليها بالمشرق. وهنا بالذات تكمن فائدة هذا المصدر في مقاربتنا للمؤسسات، وفي القيام بمقارنات مفيدة مع مؤسسة الزاوية بالمشرق: وظائفها ومواردها وروادها، ومع مؤسسة الرباط، وكذلك في التعرف على الطقوس الصوفية التي كانت رائجة آنذاك بالمشرق ومقارنتها بما كان يقع في نفس الفترة بإفريقيّة.

### د ـ كتب التاريخ[2]

أفادتنا بالخصوص في الإحاطة بالإطار التاريخي العام للفترة علماً بأنها قد تنفرد أحياناً بأخبار عن الأولياء دون غيرها من المصادر كالمناقب والتراجم، كما في رواية تحكيم الولي أبي محمد المرجاني (ت 699هـ) في الخلاف الذي نشب بين السلطان أبي حفص عمر (683ـ694هـ) والموحدين حول ولي عهده[3].

---

(1) جاء في رحلته أنه بارح مدينة طرابلس «أواخر شهر المحرم من عام ستة وعشرين وسبعمائة» رحلة بط، ص 19؛ واجتاز عليها سنة 750هـ عند عودته من رحلته، ن. م.، ص 656.

(2) هي أساساً تاريخ الدولتين للزركشي، والأدلة البيّنة للشمّاع، والفارسية لابن قنفذ وكتاب العبر والمقدمة لابن خلدون (للعناوين الكاملة لهذه المصنفات، راجع قائمة مصادرنا).

(3) الفارسية، ص 152 وتاريخ، ص 53ـ54 والأدلة ط. الكعّاك، ص 95. كان الفراغ من الفارسية في أوائل 806هـ (انظر الفارسية، ص 200). في حين أن تاريخ

لقد "عدنت" تاريخ الزركشي، الذي تُعتبر شهادته بالنسبة لخلافة أبي عمرو عثمان (839ـ893هـ) هي الأهم والجزء الطريف من تاريخه، على ضبط حركة تشييد الزوايا في المئة التاسعة هـ من طرف هذا السلطان[1]، وكذلك الشأن بالنسبة **لأدلة** ابن الشماع الذي انفرد عن غيره من المصادر في مدِّنا بمعلومات هامة حول نمط الزوايا «الرسمية»[2] لكونه «اقتبس من المصادر الرسمية مباشرة»[3].

أما كتاب **العبر** لابن خلدون فكان مصدرنا الأهم بالنسبة لتجربة الولاية في الوسط الأعرابي لا سيما بمنطقة الزاب ولما شهدته من حركتين طريفتين[4] اللتين انفرد ابن خلدون في ذكر أخبارهما. أما **المقدمة** فإننا اعتنينا فقط بالفصل الخاص بالتصوف بها والذي قارنّا بينه وبين موقف ابن خلدون في **شفاء السائل**[5] ضمن مقاربتنا لموقف ابن خلدون المؤرخ والفقيه من التصوف.

## هـ ـ كتب الفتاوي وأدب البدع

هي مصادر أفادتنا في الوقوف على أراء الفقهاء من بعض الطقوس والممارسات الصوفية، نذكر منهم بالخصوص البرزلي صاحب **النوازل**

---

= الزركشي امتد إلى سنة 882هـ (وهو آخر حدث تاريخي يرويه): أما **أدلة** ابن الشمّاع فكان تاريخ وضعها على ما ذكره صاحبها بنفسه، في أواخر عام 861هـ (**الأدلة** ط. الكعاك، ص 3).

(1) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(2) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(3) على حد تعبير عثمان الكعّاك، **الأدلة** ط. الكعّاك ص 79ـ80، هامش 1.

(4) «السّنية» و«الجنادة».

(5) مصنفه الخاص بالتصوف، انظر أدناه.

والونشريسي (ت 914هـ/ 1508م) صاحب **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيّة والأندلس والمغرب**: علماً بأن موقف ابن عرفة (ت 803هـ/ 1400م) من التصوف وقع تحليله والخوض فيه من طرف المرحوم سعد غراب ضمن دراسته حول ابن عرفة والمالكية[1] ومؤخراً أفرد محمد حسن في إطار دراسته حول **المدينة والبادية بإفريقيّة في العهد الحفصي** عدة صفحات للحديث عن «جدلية العلماء والمتصوفة»[2]. كما أن هذه المصادر أعانتنا على الإحاطة بموقف العلماء والفقهاء من بعض ممارسات الصوفية مما اعتبر «بدعة»[3] مستحدَثة وبالتالي «ضلالة»[4]. ولئن يعتبر **معيار** الونشريسي **ونوازل** البرزلي من أهم المصادر من هذا الصنف بالنسبة لإفريقيّة والمغرب الإسلامي، فإن من أبرز المصنفات في أدب البدع في التقليد المشرقي كتاب ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1200م) **تلبيس إبليس** الذي أفرد فيه باباً «في ذم

---

(1) انظر: S. GHRAB, *Ibn Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIe/XIVe siècle*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Série: Lettres, vol. XII t. II, le chapitre XII: «Ibn Arafa et le mysticisme, p. 661 et suiv. notamment p. 679-684.

(2) محمد حسن الم. الم. ص 745ـ752.

(3) انظر كتابات الشيخ زروق البرنسي الفاسي الذي استقر بطرابلس وتوفي بتكرين من عملها (سنة 899هـ/ 1493م)، لا سيما كتابه **عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق** الذي قال عنه التنبكتي: «كتاب جليل فيه مائة فصل بيّن فيه البدع التي يفعلها فقراء الصوفية نيل، ص 85. يوجد عنه مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس **كتاب عمدة المريد الصادق في أسباب المقت في طريق القصد وحوادث الوقت**، (م) 7062 و(م) 8631.

(4) أورد الونشريسي في سياق ذكره لجواب الإمام المازري (ت 536هـ/ 1141م) عن قوم يجتمعون بالليل ويذكرون بالتطريب والتحنين ورفع الأصوات، حديثاً للرسول «إياكم ومحدثات الأمور فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» **المعيار**، ج XII، ص 632.

البدع والمبتدعين»[1] وفتاوي ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) لا سيما رأيه في «العبادات الشرعية»[2] و«العبادات البدعية».

لقد أولينا مصنّف ابن خلدون **شفاء السائل في تهذيب المسائل** عناية خاصة وهو من المصنفات التي قلما يتعرض لها الباحثون، وذلك في إطار مقاربتنا لموقف «النخبة المثقفة» من التصوف، حيث تناولنا ابن خلدون نموذجاً وكذلك رداً على السؤال: هل أن ابن خلدون الفقيه أكثر قسوة إزاء التصوّف من غيره من فقهاء عصره؟ **والشفاء** هو أقرب إلى مصنف حول التصوف: ماهيته، مبادؤه، طريقه، مجاهداته، الكتب التي وضّحت أسسه[3] وتياراته وصولاً إلى مسألة الشيخ التي هي السبب المباشر لوضع المصنف، وقد ذيّله ابن تاويت الطنجي بالفتوى الفقهية التي أصدرها ابن خلدون بوصفه قاضياً للمالكية بمصر حوالى سنة 790هـ.

**و ـ مصادر متفرقة**

هي أساساً **التعريف بابن خلدون** الذي أعاننا كثيراً على الإحاطة بشخصية الرجل وبمختلف أطوار حياته في محاولتنا لفهم علاقته بالتصوف وموقفه منه.

---

(1) كتاب **تلبيس إبليس**، الباب الثاني، ص 15ـ30.

(2) والتي ضمّنها مجموع فتاويه انظر مقال N.H. OLESEN, «Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le culte des saints». *R.E.I*,L. 1982, p 175-206.

وقد خصص أطروحته لموقف ابن تيمية من الزيارات La question des lieux de pélerinage secondaire chez Ibn Taymiyya, thèse de doctorat, Paris, 1990.

(3) **كالرعاية** للمحاسبي **ورسالة** القشيري **وإحياء** الغزالي ـ وجميعها من المصادر التي استلهم منها كثيراً ابن خلدون، لا سيما **الرعاية والإحياء** ـ كما أشار إلى ذلك ابن تاويت الطنجي محقق الكتاب، انظر «مقدمة» المصنف.

أما **فهرست** الرصّاع فلقد أعاننا على مزيد من الإحاطة بالتصوف خلال المئة التاسعة هـ وهو القرن الذي لا نملك عن صوفيته وأوليائه الكثير باستثناء **إبتسام الغروس**: بحيث يمكن اعتباره، مع هذا الأخير، دليلنا إلى التصوف في المئة التاسعة هـ. إن فائدة **الفهرست** وطرافته تكمن أساساً في كون هذه الشهادة هي بقلم فقيه وقاض، وهو سيشغل خطة قاضي الجماعة بتونس[1]، وبالتالي يشكل أحد مصادرنا في مقاربتنا لإشكالية العقلية الدينية عند «النخبة» وعند العامة، لا سيما وأن الرصّاع هو الذي منح إجازة لأحد كبار صوفية الفترة ممن وقع الاعتراض عليه وعلى أفكاره الصوفية من طرف مشيخة القيروان، وهو أحمد بن مخلوف الشابي الذي تُنسب إليه الرسائل المجموعة تحت عنوان **مجموع الفضائل**[2].

## 3 ـ المنهجية

في مقاربته للظواهر الدينية، لا بد للمؤرخ من الانفتاح على بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا سيما منها الأنتروبولوجيا الدينية وما

---

(1) هو محمد بن قاسم الرصاع الأنصاري ت 894هـ له شرح على **حدود** ابن عرفة وعلى البخاري. تولى قضاء الجماعة (ابتداء من سنة 876هـ انظر **شجرة 1**، ص 259) وإمامة جامع الزيتونة مع خطابتها، وما لبث أن تخلى عن القضاء ورعاً، انظر ترجمته في **نيل**، ص 323ـ324، وم. محفوظ: **تراجم المؤلفين التونسيين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، ج II، ص 358ـ362.

(2) انظر العنوان الكامل في قائمة مصادرنا. إنه مصدر رئيسي بالنسبة لفكر أحمد بن مخلوف الشابي ونظريته الصوفية، ومدى حيوية المؤثرات الأندلسية فيها. نحن استعنا إلى جانب هذا المصدر بتأليف علي الشابي الذي اعتمد فيه على مصادر خاصة على ملك العائلة لم يتسن لنا الاطلاع عليها، **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، تونس، 1979.

استُنبط على قاعدتها من نظم تأويلية بإمكانه الإفادة منها[1] وتعبئتها في مقاربته. علماً بأن غرض أو موضوع «تاريخ الديانات» هو «دراسة مقدس معاش تاريخياً، أي في زمن وفي فضاء محددين، وتكون تعبيراته إلى حد كبير نتاجاً لثقافةٍ محيطة»[2]. من هنا تمايز المقاربة التاريخية للظواهر الدينية عن غيرها من المقاربات الفينومينولوجية وغيرها[3]. ولما كانت مقاربتنا تحليلية لا وصفية وتُعنى بالهياكل العميقة والثوابت لا بالأحداث العارضة[4] وتندرج في ما يسميه بروديل BRAUDEL «الزمن الطويل» ذلك المستوى «الذي أخرج من دائرة تسارع التاريخ»[5]، وحيث «لا يلتقي التاريخ وعلم الاجتماع فحسب ولا هما فقط يتآزران، فهذا قليل في حقهما، بل حيث يمتزجان»[6]، فإننا لجأنا إلى «التنميط» و«النماذج» والنماذج المثالية وغيرها من الأدوات المنهجية التي يستعملها عادة علماء الاجتماع والتي أصبح علم التاريخ يستعين بها أكثر فأكثر.

كما أننا لجأنا في بعض جوانب البحث إلى المقاربة المفرداتية وبيّنا فائدتها وحدودها، في مساهمتنا في توضيح مفهوم الولي بإفريقيّة في العهد الحفصي[7].

---

(1) انظر ميشال ميلان M. MESLIN والطابع المفرط (abusif) لاستعمال نظام تأويلي واحد. M. MESLIN, «Conclusion», *op cit.* p. 1280.

(2) ن. م.، ص 1279.

(3) والتي لا مجال هنا للخوض فيها، انظر: ن. م.، ص 1279ـ1327. و A. BRELICH, «Prolégomènes», *Ibid*, T. I. pp 3 à 59.

(4) انظر: H. DJAIT: «Il en dresse l'inventaire, négligeant l'histoire évènementielle, se concentrant au contraire sur l'analyse des structures profondes»; «Préface» à M. LOMBARD, *op cit.* p 9.

(5) «Soustrait (..) à l'accélération de l'histoire» على حد تعبير بروديل *op cit.* p 114.

(6) ن. م.

(7) انظر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

أما في مقاربتنا لوظائف الأولياء ولنماذجهم وللبنية الخوارقية وكيفية تطور المثال الأعلى الولائي ومحتوى هذا التطور فإننا لجأنا إلى المقاربة الكمية على قاعدة الكرامات المنسوبة إلى الأولياء من طرف مصادرنا، موضحين هنا أيضاً الفائدة من استعمال هذه الآليات لكن أيضاً مدى نسبيتها.

وأخيراً إننا اعتمدنا منهجية المقارنة التي لا يستقيم بحث أو مقاربة للظواهر الدينية أو لتاريخ الديانات دونها، فهي وحدها التي تسمح بالإحاطة بطرافة «المجال الخاص» الذي يطوّر فيه كل شعب خصوصيته ضمن مرجعية أشمل يرتبط بها، ويعلن انتسابه الواعي إليها ويتماهى مع ما أنتجته من أنساق ثقافية ومن نماذج مثالية، وهي بالذات العلاقة بين «الخصوصية» الإفريقيّة والمنظومة الإسلامية. كما أنها منهجية لا مناص منها في تبيّن فرادة «المجال الخاص»، الإفريقي مقارنة بـ «المجالات الخاصة» الأخرى ضمن نفس المنظومة الإسلامية، لا سيما هنا مجال المغرب الأقصى[1].

(1) انظر ما ذكرناه في بداية هذا الفصل أما بالنسبة لأهمية المقاربة المقارنة انظر: A. BRELICH, *op cit*, T. I. p. 57.

# الفصل الثاني

# مجتمع في أزمة؟

هل أن المجتمع الحفصي كان يعاني من «أزمة» أو من فترات من «التأزم» شكلت أرضية سانحة لانتعاش الولاية بوصفها حركة كاريزماتية بالمفهوم الذي حدده فيبر لهذا المصطلح؟

## 1 ـ البنى والمتغيرات

إن الفضاء الإفريقي ودون الدخول في الجزئيات التاريخية لانكماشه وانحساره تارة أو لاتساعه وامتداده طوراً (سواء غرباً أو جنوباً)(1) يشمل البلاد التونسية الحالية ومقاطعة قسنطينة ومقاطعة الزاب ومدينة بجاية من البلاد الجزائرية، ومدينة طرابلس ووطنها جنوباً(2).

---

(1) انظر: A. LAROUI, *L'histoire du Maghreb*, éd. Maspérou, Paris, 1976 vol I, p 186 et vol II, p 14.
H. R. IDRIS, «Hafsides» $EI^2$ III/68-72.
J. L. L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, nouvelle éd. traduite de l'italien par A. EPAULARD, éd Adrien-Maisonneuve, Paris, 1956 p 381.

(2) قال ابن خلدون «(..) ولقيهم خبر واقعة القيروان بقسنطينة، من بلاد إفريقيّة» (التعريف، ص 50) و«كانت بجاية ثغراً لإفريقيّة في دولة بني أبي حفص من الموحدين» ن. م.، ص 94 وتبسة «وسط تلول إفريقيّة» ن. م.، ص 244 وإن هذا الفضاء هو نفسه الذي سيعاينه ليون الإفريقي في أوائل القرن السادس عشر (م) تحت

وهذا الفضاء هو جزء من مجال أكبر هو المجال المغربي الذي يربط بين أجزائه جبل درن[1] والذي «مبدؤه من البحر المحيط في أقصى السوس ماراً مع المشرق مستقيماً إلى أن يصل إلى هذا الموضع [غمراسن] فيسمى دمّر ثم يمتد فتسمّى مسافة منه جبل نفوسة، فإذا حاذى طرابلس رقّ وخفي وامتد كذلك رقيقاً إلى أن يصل إلى طرف أو ثان من أرض برقة»[2].

وهذا ينطبق على مختلف تضاريس الطبيعة المغربية عندما تحاذي هذا الجزء الشرقي من بلاد المغرب. فكأننا بها بالفعل ترقّ وتنخفض[3]، حيث قلما توجد حواجز طبيعية عازلة، باستثناء ربما جبال الأوراس ومنطقة الزاب التي يصفها ليون LEON l'AFRICAIN بأنها «كثيرة الارتفاع» و«منفصلة عن بقية الجبال» ومنعزلة لكون سكانها يأبون أن تُعرف نقاط العبور إلى جبالهم[4]، والتي كان لا يزال يقطنها الخوارج إلى زمن ابن ناجي (ت 837هـ/ 1433م)[5]، فإنها لم تمنع كما سنرى من قيام تجربتين صوفيتين ترك لنا ابن خلدون وصفاً لهما، فتمتد السهول

---

= اسم «مملكة تونس» التي «تخضع لها أربع مناطق: بجاية، قسنطينة، طرابلس والزاب» ن. م.، ص 6.

(1) بالمغرب «وهو الجبل الأعظم الذي قلّ على وجه الأرض ما يدانيه سمواً وامتداداً وكثرة خصب واتصال عمارة» **رحلة**، ص 185.

(2) **رحلة**، ص 185.

(3) انظر وصف ليون لمرتفعات بونة الشرقية التي هي أقرب إلى التلال الخصيبة J.L. L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique, op cit*, p 408.
وانظر أيضاً مقال كل من:
M. FAKHFAKH, «La Tunisie dans le Maghreb», et R. KARRAY, «Relief» dans *Atlas de la Tunisie*, éd Jeune Afrique, Paris, 1979, pp 4 et 6-7.
(وهو مرجع أنجزه جامعيون وباحثون).

(4) انظر: J.L. L'AFRICAIN, *op cit*.

(5) «هو جبل حصين جداً يسكنه الخوارج» **معالم** IV، ص 257.

والهضاب والسواحل كفضاءات مفتوحة وكمسرح لتحرك متواصل هو بالذات المجال الحيوي لحركة الأعراب وغزواتهم ونجعهم، ولـ «سياحة» الفقراء[1] وتنقلاتهم جماعات قد تبلغ أحياناً ثلاث مائة فقير[2]، ولقوافل التجار والمسافرين التي اكتست قضية تأمينها من خطر أو من غزوة أهمية قصوى.

أما وزن التاريخ الذي يسهم بدوره في بلورة فرادة هذا الفضاء الإفريقي ضمن المجال المغربي، فيتجسّد في أربع نقاط أساسية:

1 ـ انسجام سكاني تميزت به إفريقيّة عن المغرب الأقصى منذ العهد الزيري من أهم مظاهره اندماج وانصهار «المهاجرين» العرب ليس فقط في المدن حيث تواجدوا بكثرة لكن أيضاً في سوادها[3].

2 ـ انتصار المذهب المالكي على الصعيد المذهبي والديني وتقلّص وانحسار المذهب «الخارجي» إلى جبال بجاية وقسنطينة وإلى الأطراف الجنوبية للبلاد (وطن قابس وطرابلس[4] وجبال الأوراس)[5].

---

(1) انظر تنقّل فقراء أبي علي سالم القدّيدي من أولياء القيروان (ت 699هـ) بين بلدة قدّيد بوطن القيروان وسدّادة بالجريد بلد شيخه أبي هلال السدّادي معالم IV، ص 52ـ53.

(2) **معالم IV**، ص 52.

(3) انظر: A. LAROUI, *op cit*. p 131.

(4) «وهذا المذهب هو الغالب على جميع البقاع التي بين قابس وطرابلس وخصوصاً أهل الساحل منهم» **رحلة**، ص 119. وسكنت طائفة أخرى بجبال بجاية وقسنطينة وما والاها إلى بونة ومالت طائفة أخرى إلى بلاد الجريد فاستوطنت نفطة ونفزاوة وما ولاها من البلاد» ن. م.، ص 120. كما يذكر التجاني خوارج جربة (ن. م.، ص 123) وخوارج أجاس (ن. م.، ص 181) وغمراسن (ن. م.، ص 187: «وهم ينتحلون مذهب النكارة من الخوارج البربر») وخوارج زوارة الصغرى (ن. م.، ص 207 «وأهلها قوم من الخوارج غلاة في مذهبهم»).

(5) في الجنوب الشرقي للبلاد الجزائرية حالياً؛ انظر قول ابن ناجي المذكور أعلاه، **معالم IV**، ص 257.

3 ـ سيطرة اللغة العربية[1].

4 ـ أهمية النسيج المدِيني[2].

بحيث تبدو في نهاية المئة الخامسة هـ/منتصف القرن الحادي عشر (م)، الميزتان الأساسيتان اللتان انفرد بهما شرقي المغرب الإسلامي عن غربه ـ حيث كان «نموذج الحضارة العربية لا يزال بعيداً عن التوغل في المجتمع الذي بقي في أغلبه ريفياً وقليل الباع بالإنتاج الحرفي أو بالثقافة المدينية» ـ، هما بالذات التمدين والتعريب ـ فإفريقيّة «تميزت منذ ذلك العهد عن بقية بلاد المغرب بما تحقق فيها من انسجام نسبي في اللغة والثقافة»[3] ويمكن اعتبارها دون مبالغة أكثر بلاد المغرب تمديناً واندماجاً ثقافياً ومذهبياً في المنظومة الإسلامية «ببناها وآلياتها وتوازناتها»، أي كنظام معرفي ورمزي وإدراكي وإثيقي وجمالي.

هذا على مستوى الهياكل العميقة بالمعنى الذي حدده بروديل BRAUDEL[4]؛ أما على مستوى الظروف التاريخية المباشرة، فإنه أمكن استخلاص ست سمات أساسية طبعت المرحلة وتشكل الإطار الموضوعي الذي تندرج ضمنه بالضرورة تجربة الولاية كتجربة اجتماعية، نوردها بإيجاز:

1 ـ دخول المغرب الإسلامي، على أنقاض المشروع الموحّدي، في هيكلة ثلاثية سوف يحتفظ بها إلى يومنا هذا[5]، وعبثاً ستحاول أسرتان

---

(1) انظر: A. LAROUI, *op cit*, p 131.

(2) ن. م.، ص 134.

(3) انظر محمد الهادي شريف، تاريخ تونس، سراس للنشر، 1985 ط. 2، ص 59ـ60.

(4) انظر: BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire, op cit*, p 50-51.

(5) مع ما شابها من تنقيحات في الحدود ومن ظهور كيانين جديدين أضيفا إلى البنية الثلاثية القديمة.

ـ الحفصيون والمرينيون ـ من الأسر الحاكمة التي انبثقت عن المشروع الموحدي[1] إعادة توحيد المغرب تحت إمرة كل منهما[2] طارحة نفسها الوريث الشرعي للحركة الموحدية ولمشروع المهدي بن تومرت[3]. هل هذه البنية الثلاثية أثرت في وحدة المجال المغربي بوصفه المجال الطبيعي لحركة الرجال ـ ومن بينهم الصوفية ـ والأفكار؟ لا نعتقد، أقله بصفة مباشرة حيث تبدو التقسيمات السياسية والحدود الجغرافية اعتباطية ومصطنعة بالنسبة للتاريخ الثقافي وللتاريخ الديني بصفة عامة وبالنسبة لظاهرة التصوف بصفة خاصة التي تتميز بحركيتها الفائقة كما سنرى لاحقاً. إلا أن هذه المسألة ـ دخول المغرب الإسلامي في بنية ثلاثية ـ سوف تؤثر بشكل غير مباشر، بوصفها إحدى السمات الأساسية للمرحلة طبعت سياسات كل من دول المنطقة وشكلت أحد مقومات علاقة الأولياء بالسلطة وأحد مصادر الزعامة التي سيتمتع بها هؤلاء[4].

2 ـ دخول مقاطعة الأندلس في مسار الإنحلال والتفكك والهزائم المتتالية[5] أمام هجومات الممالك المسيحية والذي كانت آخر محطاته

---

(1) الحفاصة أصحاب إفريقيّة والمرينيون حكام المغرب الأقصى والزيّانيون أصحاب تلمسان بالمغرب الأوسط.

(2) انظر: LAROUI, *op cit*, I p 185 et II p 15 في هذا الإطار تندرج الحملتان المرينيتان على إفريقيّة الأولى سنة 748هـ/ 1347م بقيادة أبي الحسن المريني (تاريخ، ص 81ـ87) والثانية سنة 753هـ ـ1352م بقيادة ولده أبي عنان (ن. م.، ص 93ـ99).

(3) حول مدى مشروعية «الوريث» الحفصي انظر: LAROUI, *op cit*. I, P 186.

(4) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(5) سقوط قرطبة سنة 633هـ/ 1236م وبلنسية سنة 636هـ/ 1238م وإشبيلية سنة 646هـ ـ1248م ومرسية سنة 666هـ/ 1268م انظر مقال الأستاذ محمد الطالبي، «الهجرة الأندلسية إلى إفريقيّة أيام الحفصيين، مجلة **الأصالة**، جويلية ـ أوت 1975.

سقوط غرناطة سنة 898هـ/ 1492م ونهاية الوجود العربي الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، وما خلفته هذه الهزائم من صدى عميق في نفوس المسلمين ـ نخباً وعامة ـ في المغرب الإسلامي؛ ولقد وقفنا في مصادرنا على روايات تُظهر مدى عمق تأثير هذه الحوادث في المخيال الجماعي، حيث روى الغبريني عن أحد الأولياء ـ أبو العربي ـ أنه رئي يركض فوق قصبة كمن يحارب في معركة «فكان (..) في جملة المجاهدين ذلك اليوم [يوم الآراك سنة 591هـ/ 1194م[1]] وممن أعان الله به المسلمين وأوقع الهزيمة على يده»[2]. هذا علاوة على ما كان يقع على مستوى الحكام من استغاثة وإغاثة[3].

ولقد تزامنت هذه السياسة الهجومية للممالك المسيحية الغربية في شبه الجزيرة الإيبيرية، مع ما يجب اعتباره الامتداد الغربي للحروب الصليبية والمتمثل في الاعتداءات المتكررة على سواحل وموانئ إفريقيّة والمغرب الإسلامي والتي عكست تغيراً على مستوى سياسة هذه الممالك في البحر الأبيض المتوسط وعزوفاً عن سياسة التوازن التي كانت طبعت الوضع في تلك المنطقة في بداية القرن الثالث عشر (م)، فاقترنت بأبعاد هجومية[4] بلغت ذروتها مع الحملة الصليبية الثامنة على تونس (سنة 668هـ/ 1270م)، والتي يروي ابن خلدون أن «سواحل رادس [مُلئت] بالمرابطة وبجند الأندلس والمطوّعة زهاء أربعة آلاف فارس»[5] لمواجهتها.

---

(1) حول غزوة الأراك انظر نفح الطيب، جزء I، ص 443ـ444.

(2) عنوان، ص 81.

(3) كما وقع أيام الأمير أبي زكرياء (625ـ647هـ/ 1228ـ1249م) ووفادة ابن الأبار مرسلاً من طرف ابن مردنيش. انظر تاريخ، ص 27.

(4) انظر: LAROUI, *op cit*,,I p 185.

(5) عبر VI، ص 668. أنظر تبادل الرسائل بين تونس والقاهرة بشأن هذه الحملة لا سيما بين المستنصر وبيبرس الأول سلطان المماليك في:

إن ما نتج عن «الأزمة» الأندلسية من هجرات متتالية وعلى دفعات إلى بلاد المغرب وإلى إفريقيّة تحديداً، علاوة على تعويل السلطة الحفصية منذ بداية حكمها على العنصر الأندلسي - وما ينسبه بعضهم إلى هذا العنصر من إدخال تغيرات على مستوى ممارسة السلطة ومفهوم السياسي وعلاقة السلطة بالمجتمع[1] - سوف يكون له عظيم الأثر سواء على مستوى البناء النظري للتصوف أو على مستوى بعض أنماط من الصوفية تم إدخالها وترويجها بإفريقيّة.

3 - سقوط الخلافة العباسية ببغداد سنة 656/ 1258م وما نتج عنه من شغور ما لبث السلطان الحفصي أبو عبد الله محمد أن وظفه معلناً نفسه خليفة للمسلمين تحت لقب المستنصر بالله[2] (647-675هـ/ 1249-1277م) فبعد أن كان والده أبو زكرياء يحيى نجح إلى حد بعيد في تركيز مشروعية لسلطته بوصفه الوريث الشرعي الوحيد لفكر المهدي بن تومرت، وفي الاستقلال عن الخليفة الموحدي عبد المؤمن (سنة 627هـ/ 1229م)، فإن إعلان المستنصر نفسه خليفة مثّل ليس فقط توسيعاً في دائرة هذه المشروعية وتجاوزاً جغرافياً لحدود إفريقيّة والمغرب الإسلامي[3]، بل أصبحت إفريقيّة وحاضرتها تونس لفترة، وإن وجيزة

= M. REMADI-CHAPOUTOT, «Les relations entre l'Egypte et l'Ifriqiya aux XIIIe et XIVe siècle d'après les auteurs mamlûks», dans *Actes du premier congrès d'Histoire et de la civilisation du Maghreb*, Université de Tunis, CERES, t. I, 1979, pp 141-144.

(1) انظر مقال الأستاذ الطالبي الم. الم، و LAROUI, *op cit.* p. 196.

(2) وهو لقب الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (ت 640هـ/ 1242م) مما يعكس لدى الحفصي «إرادة تجسيد استمرار الخلافة» انظر: M. REMADI-CHAPOUTOT, *op cit.* p 140.

(3) حيث جاءته البيعة من الحجاز (التي سيحملها إليه الصوفي الأندلسي الشهير ابن سبعين سنة 655هـ/ 1257م، انظر الفارسية، ص 120) ومن الأندلس. أما بالنسبة لمصر

جداً، مركز الخلافة الإسلامية، وربما لعب هذا العنصر دوراً ما في تحديد وجهة الحملة الصليبية الثامنة نحو قرطاج بقيادة الملك لويس التاسع. إلا أنه بعد هاتين المحاولتين اللتين ستسعى من خلالهما الأسرة الحفصية إلى تأسيس سلطتها على مشروعية دينية، ودينية ـ سياسية، سوف لن نقف فيما بعد على أية مطالبة أخرى بمشروعية أو أي إعلان واع لها أو تشبّث بها وكأننا بالسلطة السياسية لم تعد تحتاج إلى مشروعية دينية تؤسس لها وتبررها.

هل كان هذا التحول بتأثير من العنصر الأندلسي وما أدخله على الحياة الإفريقيّة والمغربية وعلى الممارسة السياسية فيها من تغيّر أشرنا إليه أعلاه وهو ما يعتقده عبد الله العروي[1]؟ نحن لا نجاريه تماماً لكون أكثر العهود الحفصية تأثراً بالعنصر الأندلسي وبحضوره ونفوذه أي عهدي أبي زكرياء الأول والمستنصر[2]، هما بالذات العهدان اللذان بحثت خلالهما السلطة عن مشروعية تؤسس لها[3]. ألا يمكن اعتبار «سياسة» السلطة الحفصية فيما بعد الداعمة والمؤيدة تجاه الصوفية والأولياء نوعاً من البحث عن مشروعية[4]؟

4 ـ تعاقب فترات من «الاستقرار» السياسي ـ النسبي ـ ومن

---

= ولصمت المصادر المملوكية إزاء أي اعتراف من القاهرة بالخليفة «الإفريقي» انظر:
M.REMADI-CHAPOUTOT, *op cit*, p 139-141.

(1) انظر مقال الأستاذ الطالبي، الم. ألم. و .Laroui, *op cit*. vol. I, p 196

(2) انظر مقال الأستاذ الطالبي، الم. ألم.

(3) بالنسبة للمغرب الأقصى أيضاً وجب التفكير في مسألة السعي إلى تأسيس سلطة الدولة على مشروعية صوفية وعلى مشروعية «شرفية» (نسبة إلى الأشراف أو الشرفة) انظر:
M. KABLY, *op cit*, p 291-302.
H. FERHAT, *Le Maghreb*, *op cit*, p 18.

(4) انظر الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب.

الانتعاش الاقتصادي تتجسد في طول مدة الحكم وفي نجاح الدولة في فرض سيطرتها على القوى الطاردة، وفي اتساع الرقعة الجغرافية لإفريقيّة غرباً وجنوباً، وفي النجاح في صد هجومات الممالك المسيحية على موانئ وشواطئ البلاد، مع فترات من الانحلال ومن الفوضى السياسية ومن تآكل سلطة الدولة، وما ينتج عنه من وهن في جسدها ومن انكماش في الفضاء الإفريقي ومن تنازع دام على السلطة نتبيّنه من قصر مدة الحكم التي لا تتجاوز أحياناً بضعة أشهر[1] بل بضعة أيام[2].

5 ـ دخول إفريقيّة والمغرب الإسلامي في فترة انحدار ديمغرافي خلال القرنين السابع والثامن هـ/ الثالث عشر والرابع عشر (م)، لعب فيها دون شك انتشار وباء الطاعون الأسود على دفعات، دوراً محدداً.

6 ـ أما على المستوى الثقافي فتميز الوضع بنوع من الازدواجية حيث نعثر في آن واحد على مقومات من ثقافة مترهّلة نتمثلها في النزعة إلى التقليد والتحجر ورفض التجديد، وانتشار الذيول والشروح، ومن ناحية أخرى على مقومات التجديد الذي يبقى دون شك فكر ابن خلدون ونظريته التاريخية والاجتماعية أبرز عناوينه. مما يجعلنا نحترز من الحكم على هذه الفترة برمتها وبشكل مطلق بأنها اتسمت بالانحدار الثقافي كجزء من حكم أشمل ومن رؤية تُسحب على العالم الإسلامي ككل الذي اعتبر التيار الإستشراقي أنه دخل ابتداء من القرن الرابع هـ/ منتصف العاشر (م) وحتى القرن العاشر هـ/ السادس عشر (م) في حقبة انحطاط والذي فنّده مارشل هودجسن معتبراً مصطلح «الانحطاط» (déclin) صنفاً بسيكولوجياً

(1) كما في خلافة أبي إسحاق (678ـ681هـ/ 1279ـ1282م) وأبي البقاء (709ـ711هـ/ 1309ـ1311م) وأبي ضربة (717ـ718هـ/ 1317ـ1318م) وأبي الفضل (751هـ/ 1350م) انظر أدناه.

(2) كما في خلافة أبي يحيى أبي بكر «الشهيد» (709هـ/ 1309م) الذي حكم 17 يوماً.

لا جدوى منه، إن لم يكن مصطلحاً عنصرياً[1]. أما عبد الله العروي فيتحدث هو عن «ذروة» الازدهار الثقافي بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن هـ/الرابع عشر (م)[2].

تلك هي بعجالة أبرز سمات المرحلة ونحاول الآن تسليط الضوء على أوضاع المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين.

## 2 ـ المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين

### أ ـ جدلية السلطة والقوى الطاردة

قال العبدري متحدثاً عن تونس (حوالى سنة 689هـ/ 1290م) «وهي إلى الآن دار مملكة إفريقيّة على ضعف المملكة بها وانتهائها إلى حد التلاشي»[3]. من الدوافع المعروفة لضعف الدولة الحفصية في تلك الفترة قيام الدعوات الخاصة ممن يدّعي الملك له[4].

ومن دوافع ضعف السلطة الحفصية أيضاً في تلك الآونة تنافس أمراء بني حفص أنفسهم على الحكم وما كان يشوب هذا التنافس من شراسة[5]

---

(1) انـظـر: P. VON SIVERS, «Un autre orientalisme» dans *Annales E., S. C.* 35, 3-4, mai-1980, p. 516-520.
H. DJAIT, «Préface» à M. LOMBARD, *op cit*, p 12.

(2) انظر: A. LAROUI, *op cit*, I, p 197.

(3) الرحلة المغربية، ص 37.

(4) انظر رحلة، ص 267ـ269 حول قيام يعقوب بن أبي يعقوب «الثائر بطرابلس» يدعو لنفسه بالملك ورواية قتله هو وجماعته وتاريخ، ص 45ـ47 حول قصة الدعي أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة المسيلي.

(5) انظر مسلسل ذبح الواثق وأبنائه الثلاثة سنة 679هـ/ 1280م بأمر من عمه أبي إسحاق الذي كان تنازل له الواثق عن الحكم، تاريخ، ص 43. انظر أيضاً النزاع بين

واستغلال كل من العنصرين الموحدي والأعرابي لهذه الظاهرة من خلال إيصال مرشح كل منهما إلى أعلى هرم السلطة بغية تحقيق مكاسب اقتصادية وسياسية بلغت حد تقاسم الحكم والسلطة مع الأسرة الحفصية، ومنازعتها النفوذ السياسي والعسكري على إفريقيّة.

## دور الموحدين

إن تاريخ الزركشي حافل بالإشارات إلى دورهم في إزاحة هذا المرشح وتقديم ذاك مما يدل على مدى النفوذ السياسي الذي بقوا يمارسونه طوال الفترة الحفصية أو جلها كدورهم في إبعاد عبد الله ابن السلطان أبي حفص عمر عن خلافة أبيه بذريعة صغر سنه[(1)] ودور ابن تافراجين (ت 766هـ/ 1364م)[(2)] في تقديم أبي حفص عمر لخلافة أبيه السلطان أبي يحيى أبي بكر (718ـ747هـ/ 1318ـ1346م) في حين كان قاضي الجماعة ابن عبد السلام[(3)] وقاضي الأنكحة

---

= أبي البقاء خالد وأبي بكر الشهيد (ن. م.، ص 59) وبين أبي ضربة (ابن اللحياني) وأبي يحيى أبي بكر (ن. م.، ص 64ـ65)؛ كذلك المسلسل الدموي الذي استهل به أبو حفص عمر ملكه يدل على مدى شراسة الأخلاق السياسية والعنف الذي كان يسود العلاقات بين الأخوة المتنافسين على الحكم من أمراء بني حفص (ن. م.، ص 81).

(1) تاريخ، ص 53، انظر تفاصيل هذا الحدث والدور الذي سيلعبه الولي المرجاني في الفصل السابع. انظر أيضاً: ن. م.، ص 58 حول عدم وفاء الموحدين بالعهد المقطوع بين أبي عصيدة وأبي البقاء خالد، ومبايعتهم الأمير أبي بكر المعروف بالشهيد.

(2) ذكره ابن خلدون «شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين المستبد بحجابة السلطان بتونس (..) أبي إسحاق ابن السلطان أبي يحيى» **المقدمة**، ص 763.

(3) هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري (ت 749هـ) ولّي قضاء الجماعة سنة 734هـ شرح ابن الحاجب وجمع بين القضاء والخطابة والتدريس والفتوى، انظر

الأجمي[1] شهدا في بيعة أخيه أحمد (أبي العباس) صاحب قفصة[2]، والحيلة التي لجأ إليها الحاجب الشهير[3].

وقد بلغ بالموحدين نفوذهم في أعلى هرم السلطة أنهم نجحوا في الاستئثار بالحكم، وما استحواذ ابن اللحياني[4] على زمام السلطة سنة 711هـ مجبراً أبا البقاء خالد على التنازل بفضل ما تمتع به من مساندة الأعراب رجال الكعوب من أولاد أبي الليل الذين «بايعوه واستحثّوه للحضرة»[5] إلا مثال على ذلك.

أما ابن تافراجين فيمكن اعتبار دوره في خلافة أبي إسحاق إبراهيم (750ـ770هـ) استئثاراً بالسلطة؛ كتب ابن ناجي: «كان ابن تافراجين هو الأصل» لصغر سن السلطان «الذي [كان] هو سلطانه»[6] ويضيف في موضع آخر «كأنه هو السلطان»[7].

وما كان يقع في أعلى هرم السلطة كان يقع أيضاً داخل البلاد، كما

---

= حوله، **تاريخ**، ص 67ـ70ـ71 و88، **الديباج**، ص 336، **كتاب الوفيات**، ص 354، **ونيل**، ص 240 **ونفح الطيب**، ج V، ص 251.

(1) هو أبو عبد الله محمد الأجمي نقل من قضاء الأنكحة إلى قضاء الجماعة، وهو من مشيخة ابن عرفة انظر حوله **تاريخ**، ص 88؛ **نفح الطيب**، ج V، ص 251 وقاضي الأنكحة ـ أي الخاص بالأحوال الشخصية ـ هو الذي درجت العادة أن يولّى قضاء الجماعة عند شغور هذا المنصب، **تاريخ**، ص 102.

(2) **تاريخ**، ص 80.

(3) كما أشار الزركشي إلى دور ابن تافراجين في خلع الفضل وتنصيب أخيه أبي إسحاق إبراهيم سنة 751هـ. ن. م.، ص 91.

(4) شيخ الموحدين زمن خلافة أبي عصيدة 694ـ708هـ هو الذي سيرافقه التجاني في رحلته عبر إفريقيّة آخر جمادى الأولى عام 706هـ/ 1306م. انظر **رحلة**، ص 4.

(5) **تاريخ**، ص 61.

(6) **معالم** IV، ص 154.

(7) ن. م.، ص 8.

نتبيّنه من رواية لابن ناجي حول معارضة الموحدين أحد القضاة في تنفيذ الأحكام الشرعية[1].

ويتضح أن السلطان أبا يحيى أبا بكر (718ـ747هـ) كان، لاسيما في الجزء الثاني من ملكه، رهينة النفوذ المتصاعد للشيوخ الموحدين خاصة منذ استلام ابن تافراجين سنة 744هـ خطة الحجابة[2].

## دور الأعراب

إن نفوذ الأعراب في دعم هذا المرشح أو ذاك ساهم هو الآخر في تآكل الدولة الحفصية وارتهانها لشقّ أو لآخر من القبائل الأعرابية[3]. وقد يفلح الأعراب في حمل «مرشحهم» إلى السلطة بعد تأييده عسكرياً[4].

وتدل الروايات على مدى عمق تورّط الأفخاذ والفروع والأفراد من الأعراب في اللعبة السياسية في الدولة الحفصية وما كانوا يجنونه من ثمار من جراء ممارستها. ويشير الزركشي إلى عملية «تفريق» أي توزيع المال في رجال الكعوب من أولاد أبي الليل لنصرة أبي ضربة[5]؛ لكن ما إن يتنكر صاحب السلطة للوعود التي قد يكون أغدقها على الأعراب بغية استمالتهم وحملهم على مبايعته، معملاً السيف في رقابهم قابضاً أيديهم

---

(1) **معالم** IV، ص 147.

(2) انظر: R. H. IDRIS, «Hafsides», *EI 2*, III 70.

(3) انظر دعم أولاد أبي الليل لأبي البقاء خالد وتأييد أولاد مهلهل لأبي بكر الشهيد، **تاريخ**، ص 59.

(4) انظر دور أولاد أبي الليل (رجال الكعوب) في خلافة اللحياني (711ـ717هـ) **تاريخ**، ص 61 و64ـ65.

(5) ن. م.، ص 65. ثم انظر دور حمزة بن عمر من أولاد أبي الليل في استقدام الأمير عبد الواحد بن أبي يحيى زكرياء بن اللحياني أخي أبي ضربة إلى تونس سنة 732هـ عندما كانت حاميتها في بجاية مع السلطان أبي بكر، ن. م.، ص 69.

عن الأتاوات، حتى يشقّون عليه عصا الطاعة[1] وهو ما وقع لأبي العباس أحمد[2].

وما مشاركة أولاد مهلهل وحكيم إلى جانب هذا الأخير سنة 779هـ في حملته على الجريد[3]، سوى حلقة أخرى من مسلسل الدور السياسي الذي لعبه الأعراب في الفترة الحفصية ولعبة التوازنات السياسية والعسكرية الهشة التي كانت تعتمد عليها السلطة الحفصية بين القبائل والفروع والأفخاذ العربية المتنازعة، لتحكم.

إذن نتبيّن مدى تشعب علاقة العنصر الأعرابي بالسلطة الحفصية، تارة قوة دعم ومساندة وطوراً قوة عداء وعصيان. لا شك أن الذي كان يتحكم بهذه العلاقة هي الامتيازات التي كان يجنيها العرب لا سيما القبائل المخزنية[4] التي كانت تستعين بالسلطان ليسعفهم بالمحلة (..) لاقتضاء مغارمهم على العادة واستيفاء إقطاعاتهم[5]. و«أول من كتب البلاد الغربية بالظهارة [أي بالظهير السلطاني] للعرب» كان أبا إسحاق 678ـ681هـ ابن الأمير أبي زكرياء[6]. وأشار ابن ناجي إلى أن شيوخ رياح «كانوا ينزلون منزلتهم على بلد الحضرمين ونحوها من عمالة

---

(1) انظر مجاهرة يعقوب بن علي من مشيخة رياح بالخلاف لأبي عنان، ن. م.

(2) «لما تمهد له ملك تونس انتزع ما بأيدي العرب من الأمصار فأهمهم ذلك». ن. م.، ص 107.

(3) تاريخ، ص 109، انظر أيضاً خروجه سنة 781هـ، ومعه أحياء العرب، يريد قابس وصاحبها عبد الملك ابن مكي،ن. م.، ص 110.

(4) كانت العرب ترافق المحلة لاقتضاء المغارم واستيفاء الجباية، **تاريخ**، ص 111 حول «جدلية القبائل والمدن» انظر: محمد حسن: **المدينة والبادية بإفريقيّة في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، 1999، ج1، ص 98ـ149.

(5) **تاريخ**، ص 111.

(6) ن. م.، ص 43.

القيروان، ولهم بلاد وهناشير يأخذون أحكارها وأعشارها بأمر السلطان»[1].

وتذكر المصادر العوائد التي كان يتقاضاها الأعراب من السلطان أو نائبه[2].

وقد أورد ابن ناجي قائمة بأملاك ميمون الكرفاح الوائلي[3] والتي كان يملكها بالظهير.

علاوة على ما كان للأعراب من نفوذ سياسي واقتصادي، كانوا باسطين نفوذهم على جلّ البلاد الداخلية مما حدا بالمؤرخين إلى اعتبار أن دائرة النفوذ الفعلي للسلطة الحفصية لم تكن تتجاوز حواضر تونس وأعمالها[4]، وبجاية وقسنطينة وبعض المدن الساحلية، أما الهضاب الداخلية ومدن وواحات الجنوب فكانت خاضعة لنفوذ القبائل العربية من بني هلال وسليم[5].

هذا وتروي المصادر محاولة السلطة المركزية الحفصية كلما قويت شوكتها الحد من نفوذ هذه القبائل، والسعي إلى فرض سلطة الدولة على البلاد وتوفّقها إلى ذلك أحياناً[6].

---

(1) **معالم** IV، ص 117.

(2) حيث جاء في **المعالم** على لسان الشيخ صولة الليلي «مشيت للسلطان أبي العباس أحمد فأخذت عادتي وأعطاني عوائد العرب نفرقها على يدي»، ن. م.، ص 235. كما جاء في **مناقب ابن عروس** أن العرب يأخذون عوائدهم من العطاء من نائب السلطان. **ابتسام**، ص 276.

(3) **معالم** IV، ص 105، وهو من مشاهير أولياء الوسط القبلي الأعرابي، أما ترجمته فهي ص 104_108.

(4) محمد الهادي الشريف، **تاريخ تونس**، ص 57_59.

(5) انظر ما أورده الزركشي من مبايعة رؤساء القبائل لأبي الحسن المريني عندما دخل إفريقيّة سنة 748هـ، **تاريخ**، ص 82.

(6) لا سيما مع أبي العباس أحمد 772_796هـ/ 1370_1394م. انظر حملته على الجريد

وللدلالة على ما كان ألمّ بالسلطة الحفصية من ضعف وهوان، نذكر ما جاء على لسان ابن ناجي «إن العرب في زمان [أبي الحسن علي بن حسين بن عبد الله الشريف العواني ت758هـ/ 1356][1] حكموا في القيروان مدة لضعف السلطنة بتونس»[2].

## العنف السياسي

كان أبرز ضحايا هذا العنف و«وقوده» الأندلسيين من أعيان الدولة الحفصية الذين كان استقدمهم أبو زكرياء «للتخفيف من ضغط شيوخ الموحدين»[3] والذين أصبحوا في زمن المستنصر يزاحمون هؤلاء في البلاط وفي الجيش وأصبحوا من «أهل الشورى» (. .) على قدم المساواة مع الموحدين[4].

أما «الأخلاق السياسية» التي كانت متفشية في البلاط الحفصي والتي ساهم الأندلسيون إلى حد ما في ترويجها[5]، فيمكن إيجازها ببضع

= سنة 779هـ وسنة 781هـ تاريخ، ص 109 و110 وانظر أيضاً معالم IV، ص 215 و217. وسوف يتعزز ذلك أيضاً مع أبي فارس عبد العزيز (796_837هـ/ 1394_1443م) وأبي عمرو عثمان (839_893هـ/ 1435_1488م)، انظر ن. م.، ص 256_257.

(1) انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 149_155.

(2) ن. م.، ص 150.

(3) انظر مقال م. الطالبي، «الهجرة الأندلسية»، **الم. الم.**، ص 57.

(4) ن. م.، ص 58. أسند أبو إسحاق (678_682هـ/ 1279_1283م) خطة الأشغال، «ولم يكن يليها إلا الموحدون» إلى أبي بكر ابن خلدون الجد الأعلى لصاحب كتاب العبر وهو من جالية إشبيلية. **عبر VI**، ص 681 (دار الكتاب اللبناني، 1959)، لأخذ فكرة على ما بلغه الأندلسيون من سلطة وسلطان في الدولة الحفصية لا سيما في عهد أبي زكرياء والمستنصر، انظر أيضاً ص 678.

(5) الطالبي، **الم. الم.** ص 64: «لقد حمل الأندلسيون في حقائبهم المرض الذي منه ماتت الأندلس فزادوا إفريقيّة ـ في المستوى السياسي ـ مرضاً على مرضها».

كلمات: الاختلاس، المصادرة، التعذيب، الوشاية، سيطرة نزوات السلطان، الكيد، والأمثلة عديدة رواها ابن خلدون والزركشي(1).

ويروي الزركشي أنه لما دخل أبو العباس أحمد (سنة 772هـ) قصبته بتونس «انطلقت أيدي العبث في ديار أهل الدولة لما كانوا يفعلون بالناس من اغتصاب أموالهم وتحاملهم عليهم»(2). مما يدل على أن هذه الظاهرة استمرت أقله إلى نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م وعلى أنها ربما لم تكن مقصورة على أفراد الجالية الأندلسية الذين قوي نفوذهم خاصة زمن حكم أبي زكرياء والمستنصر ومن خَلَفَه بقليل.

إن العنف السياسي لم يكن يمارس فقط في البلاط الحفصي لكن نراه أيضاً على مستوى الولاة وعمال المخزن والقواد ممن هم في علاقة مباشرة مع عامة الناس حيث يروي ابن ناجي أن بعض الولاة بالقيروان(3) ممن يتولى الأشغال المخزنية (..) عظمت إذايته، وكثر ظلمه للناس، وامتدت يده إليهم ولسانه، وجاهرهم بذلك، وقدح في حرمتهم(4). كما أشار إلى «استباحته لأموالهم وضرب ظهورهم»(5).

---

(1) قُتل كل من ابن الأبار سنة 658هـ وأُحرقت كتبه وتقاييده و«كانت نحو 45 تأليفاً»، وأبي العباس أحمد اللياني «ليرضى به [السلطان] الله والخاصة والعامة» وأبي العباس ابن سيد الناس اليعمري، **تاريخ**، ص 35ـ36 و37 و44. انظر أيضاً وشاية ابن الحبيّر بابن أبي الحسين ونكبة هذا الأخير ونكبة الحاجب ابن سيد الناس سنة 733هـ، **عبر VI**، ص 677ـ678 و782 **وتاريخ**، ص 70. حول ظواهر العنف السياسي هذه، انظر: F. BEN SLIMAN, «Despotisme et violence sous les Hafsides», *IBLA*, n° 168, 1991 p. 255-262.

(2) **تاريخ**، ص 106.

(3) خلال المئة السابعة هـ حيث إن الكلام منسوب إلى عبد الملك بن عبد الله بن عوانة ت 676هـ (جد العواني ت 758هـ أحد مصادر ابن ناجي في **المعالم**).

(4) **المعالم** IV، ص 15.

(5) ن. م.

ويذكر صاحب **المعالم** عينات أخرى عن جور الولاة وأعوان الدولة واستبدادهم: «أخبرني بعضهم أن حافظاً كان عندهم أساء معاملة الناس، وظلمهم (..) وأنه أخذ لـ [رجل] عسلاً»[1]. وأن الفزازي[2] كان «خرج من تونس بمحلة وافرة وتواترت عنه الأخبار أنه أضمر شراً لأهل القيروان ففزع جماعة من أهل البلد إلى الشيخ أبي عبد الله [الرباوي][3] وأنَّ أبا زيد وصل إلى قصر الزيت واصلاً إلى القيروان وأنه عزم على هدم سورها واستباحة أهلها»[4].

ويروي التجاني في رحلته أن مجزم [من بلاد نفزاوة] وهي «قرية كبيرة وبها قصور ومنازل ضخمة بالنسبة إلى مباني البادية (..) وجد الأجناد أهلها قد فروا عنها جلاء وتركوها خلاء فانطلقت أيديهم بالعيث في ربوعها والرعي لزروعها (..) فأذهبوا بالإفساد رسمها ولم يبقوا في الحقيقة إلا اسمها»[5]، وذكر كيف أن الأجناد عندما مروا بوادي مجسر[6] على زرع أحد المرابطين آثروا «رعي زرعـ[ـه]» على «رعيه» وقد حاول منعه عنهم والتصدي لهم[7].

وإلى جانب فساد رجال البلاط من الأندلسيين تذكر المصادر اختلاس القواد لأموال الدولة، فروى الزركشي أن الأموال التي تم

---

(1) ن. م.، ص 40.

(2) هو أبو زيد أبو علي زيد عبد الرحمان الفزازي (ت 693هـ/ 1293م) شيخ الدولة، انظر حوله **تاريخ**، ص 53.

(3) هو من صلحاء القيروان، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 43-49.

(4) ن. م.، ص 46.

(5) **رحلة**، ص 141.

(6) من وطن قابس انظر وصف التجاني له **رحلة**، ص 120-133.

(7) **رحلة**، ص 133.

جمعها من عند القائد نبيل وولده كان قدرها «مما يزيد على 20 قنطاراً ذهباً من العين وما يقارب ذلك قيمة من الجواهر والعقار والأثاث»[1].

ونتيجة لما سبق كانت نقمة العامة على رموز السلطة تأخذ أحياناً أشكالاً عنيفة حيث يروي الزركشي قتل العامة بتونس سنة 856هـ [زمن خلافة عثمان] «حاكم باب المنارة المكحول ونقبوا عراقبه وجرّوا شلوه في أزقة المدينة وأحرقوه»[2].

## ب ـ غياب الأمن

تجمع المصادر على ذكر ما تسميه «إذاية الأعراب» التي تطنب في الحديث عنها. فيقول التجاني «وجور هذه الطائفة المعروفة بدلّاج[3] في فعلها وعيثها في البلاد وأهلها أشهر من أن نشير إليه أو ندلّ بعبارة مختصرة عليه»[4]. ويشير صاحب **الرحلة** مراراً إلى القصور والقُرى التي «أخلتها العرب وأجلت ناسها»[5].

كما كتب العبدري في **رحلته المغربية** واصفاً إفريقيّة عند اجتيازه عليها: «لا يسلكها إلا مخاطر ولا يعدم من عربانها إيلام خاطر (..) شديدة الإهمال، غير سديدة الأحوال (..) عمرانها خراب (..) حلّت بها الآفات والمحن (..) فما يمر بتلك المسالك، ولا يخطر على تلك المعابر عابر (..) إلا انقضّوا عليه إنقضاض الصقور على البغاث»[6]؛

---

(1) تاريخ، ص 147.

(2) ن. م.

(3) «هم فرقة من بني عوف بن سليم»، وأول جزيرة شريك كانت زمن اجتياز التجاني عليها من منازل بني دلاج «وكانت قبل من متازل الرياحيين» رحلة، ص 15.

(4) ن. م.، ص 16.

(5) كما عند اجتياز الركب على زرمدين جمّال مثلاً ن. م.، ص 56.

(6) رحلة المغربية، ص 76.

أما وصفه لسكان باجة[1] فمشهور «إن أهلها لا يفارقون السور خوفاً من العربان وإنهم يستعدون لدفن الجنائز كما يستعد ليوم الضراب والطيعان»[2]. إن هذا الوصف رغم ما يعتريه من مبالغة لا بد وأنه يشتمل على جانب من الصحة ويعكس عقلية سكان إفريقيّة في تلك الفترة ومدى ما كانوا يتوجّسونه خوفاً من الأعراب، حيث يروي الزركشي ضمن أحداث سنة 839هـ أنه «وقع (. .) تشويش بالحضرة وأوطانها وغلا السعر وتخوف الناس من إجلاب العرب (. .) على الحضرة»[3]. وكانت نقمة العامة على «العرب» على قدر الشعور بـ «طغيانهم» و«عيثهم» فيروي الزركشي في أحداث سنة 705هـ قصة قتل العامة لهداج بن عبيد الكعبي نتيجة حقدهم على الأعراب الكعوب بسبب «إضرارهم بالسبل»[4].

وفي **المعالم** العديد من العيّنات عن عدم الاستقرار وعن غياب الشعور بالاطمئنان مما يفسر تخوّف الناس كلما دعتهم الحاجة إلى الركوب والسفر ومدى أهمية الدور الذي ستلعبه الولاية في هذا المضمار[5].

ويبلغ تخوف الناس من سطو الأعراب على القوافل ولجوئهم إلى

---

(1) في الشمال الغربي من الجمهورية التونسية راهناً.

(2) ن. م.، ص 33_34.

(3) **تاريخ**، ص 136_137 أما ملابسات هذا الخبر فيشرحها الزركشي ص 133_134، وللتأكد من صدى هذه الأحداث في تلك الآونة على سكان الحضرة وما كان يهجس في نفوسهم من قدوم الأعراب على أبواب تونس وحصارها، نحيل إلى وصف هذه الأحداث في **ابتسام الغروس**، ص 210.

(4) **تاريخ**، ص 56.

(5) رجل من أهل القيروان (. .) اشترى زيتاً من قفصة وجّهه إلى القيروان فلما كان في الطريق عرض للقافلة خوف شديد من العرب فنذر هذا الرجل في نفسه إن سلمه الله أن يعطي الشيخ [أبا] سعيد خلف قفيزاً زيتاً، **معالم** III، ص 209.

الأولياء لتأمينهم من هذا الخطر حداً جعلوا معه من سلامة القافلة التي يرافقها «فقير» أو ولي مقياساً لمدى نجاعة ولايته: «إن الفقير الجيد إذا كان في القافلة لم تُنهب»[1]؛ وأخبار «الغازيات» التي تسطو على القوافل[2] وتنهبها تتخلل مصادر الفترة[3] لدرجة أن بعضهم لبس «مرقعة من خوف العرب»[4] في طريقه من القيروان إلى تونس وقد يكون ذلك لإظهار فقره أو ولايته.

وعلاوة على الإغارة على القوافل، كان سكان إفريقيّة لا سيما حواضرها يخشون إغارة الأعراب على زرعهم ونهب مواشيهم كما في سوسة أيام أبي رحمة غيث الحكيمي[5]، مما كان يحدو بالناس إلى تكليف من يحرس لهم زرعهم حيث تروي **المعالم** أنه «لما مات أمير المؤمنين المستنصر بالله [675هـ] كثر فساد العرب وحصروا بلاد الساحل، ولما وصلوا إلى بحيرة من الساحل فزع لذلك أهل منزل قديد[6] وسمعوا أن أهل البلد اتخذوا خفيراً على زروعهم[7].

كانت هذه المسألة أحد مصادر التهديد الكبرى للأمن والاستقرار بإفريقيّة بحيث «أفتى» الشبيبي (ت 782هـ)[8] يوماً لأحد فرسان العرب

---

(1) **معالم** IV، ص 37.

(2) قد تتألف أحياناً من «مائة فارس» ن. م.، ص 104.

(3) انظر ن. م.، ص 74 و62 و104 و126.

(4) ن. م.، ص 143.

(5) **معالم** IV، ص 35، انظر ترجمته في ن. م.، ص 34ـ38. ت 684هـ/ 1285م حسب العواني وبعد 685هـ/ 1286م حسب ابن ناجي، ن. م.، ص 37.

(6) من أعمال القيروان وهي «منزل» الولي أبي علي سالم القديدي ت 699هـ، انظر ترجمته في ن. م.، ص 49ـ88.

(7) ن. م.، ص 61 انظر أيضاً ن. م.، ص 212ـ213.

(8) هو أبو محمد عبد الله البلوي «الفقيه الحافظ المفتي» (**تاريخ**، ص 111)، شيخ البرزلي وابن ناجي انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 203ـ226.

كان قرر اعتزال الجهاد ضد قطاع الطرق والتفرغ للعبادة والذكر وحضور الميعاد، فأنّبه الشيخ على ذلك معتبراً قراره من أعمال الشيطان ومؤكداً له «أن جهاد المحاربين جهاد»[1].

حتى المساجد لم تكن تسلم من الغارات. فقد جاء في ترجمة أبي عمران موسى المناري[2] «أغارت عليه خيل فدخلوا المسجد فلم يروه وأعمى الله أبصارهم»[3].

هل كان الأعراب وحدهم مصدر إشاعة الخوف على المصير لدى سكان إفريقيّة في تلك الفترة؟

إن أكثر ما كان يخشاه الناس أيضاً في تلك الفترة هو الوقوع في أسر «النصارى» وقد تعددت غارات الممالك الفرنسية والإيطالية على سواحل إفريقيّة وموانئها التي استطاعت أحياناً احتلالها لفترة في إطار الحملات الصليبية التي انطلقت في القرن الحادي عشر (م)[4] والأطماع السياسية التوسعية في الحوض الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط[5].

---

(1) **معالم** IV، ص 211.

(2) ن. م.، ص 137.

(3) ن. م.

(4) قرطاجنة سنة 1270م الحملة الثامنة، والمهدية 1390م بقيادة Louis de Bourbon. حول الهجمات المسيحية على شواطئ إفريقيّة انظر **الفارسية**، ص 131 و**تاريخ تونس**، ص 53_55 و H. R. IDRIS, «Hafsides», *E I 2* II, p 69-71.

انظر: F. GABRIELI, *Chroniques arabes des croisades*, Sindbad, Paris; 1977, p 397.

(5) انظر مثلاً احتلال جزيرة جربة من طرف صاحب الأراغون ـ صقلية سنة 683/ 1284 وإغارته على سواحل إفريقيّة سنة 1286_1287م واحتلال جربة مرة أخرى من طرف فريديريك ملك صقلية في خلافة أبي عصيدة 694_708/ 1295_1309 وفشل الهجوم الفرنسي ـ الجنوي في احتلال المهدية سنة 792/ 1390 (**تاريخ**، ص 112_113) وانتصار أبي فارس عبد العزيز سنة 835هـ على ألفونس الخامس ملك الأراغون في جربة، **تاريخ**، ص 129 و H.R. IDRIS, «Hafsides», *op cit*,pp 69-71.

يذكر صاحب **المعالم** أنه «وقع ببلاد الساحل خوف شديد من سبب عدوّ الدين في البحر واشتد خوف أهل سوسة من ذلك وكانوا يتوقعون «نزولهم كل ليلة ويوم»[(1)].

والمتتبّع لكرامات الأولياء في الفترة الحفصية، يلاحظ مدى أهمية كرامات «فك الأسر» التي تعتبر من المقومات الثابتة في الولاية بإفريقيّة الحفصية وإحدى الوظائف الاجتماعية الأساسية المطلوب من الولي أداءها. حيث جاء في **مناقب أبي سعيد الباجي** أنه في زمنه (ت 628هـ/ 1230م) وقعت «جماعة من النسوة [يزدن] على المائتين» في الأسر[(2)].

ويروي العبدري عند مرور موكبهم بمدينة بونة[(3)]: «صادفنا زويرقاً للنصارى لا تبلغ عمارته عشرين شخصاً وقد حصروا البلد حتى قطعوا عنه الدخول والخروج وأسروا من البر أشخاصاً فأمسكوهم للفداء بمرسى البلد وتركناهم ناظرين في فدائهم»[(4)]. ووصف التجاني عند اجتيازه على وزدر[(5)] «القصر المشهور ببيع من يجتاز به من الحجاج وغيرهم للنصارى ولم تزل الركوب تحترس إذا مرت به وكان هذا الفعل فيهم كثيراً شائعاً فيما تقدم وأما الآن فقد قلّ ذلك لقلة العابرين به»[(6)].

إن التهديد الخارجي لم يكن فقط يتمثل في أسر المسلمين من سكان

---

(1) **معالم** IV، ص 58.

(2) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 1805 وص 48 أ.

(3) مدينة بإفريقيّة بين مرسى الخرز وجزيرة بني مزغناي ياقوت، **معجم البلدان** ج1، ص 512.

(4) **الرحلة المغربية**، ص 33.

(5) بين زوارة الصغرى وزوارة الكبرى من وطن طرابلس حسب تحديد التجاني. رحلة، ص 209.

(6) **رحلة**، ص 210.

إفريقيّة بل أيضاً في التدخل في شؤونهم الداخلية ودعم هذا الأمير ضد ذاك وفي التحالف مع السلطة المرينية التي كانت تتطلع دوماً إلى ضم إفريقيّة وتوحيد المغرب الإسلامي تحت إمرتها على حساب الدولة الحفصية[1].

### ج - شبح المجاعات

يرى المؤرخون[2] أن نوعاً من الازدهار الاقتصادي رافق فترات من الحكم الحفصي لإفريقيّة في خلافة أبي زكرياء الحفصي (625ـ647هـ) والمستنصر (647ـ675هـ) وأبي فارس عبد العزيز (796ـ837هـ) وأبي عمرو عثمان خاصة الجزء الأول من حكمه (839ـ857هـ)، وفي ما أظهره هؤلاء ابتداء من أبي العباس أحمد (772ـ796هـ) من مقدرة على مقاومة[3] القوى الطاردة وفرض سلطة الدولة على المناطق الخاضعة سابقاً للأعراب[4] والتخفيف من حدة ابتزاز هؤلاء.

ومن دوافع هذا الازدهار انتعاش مسالك التجارة في شرقي البحر الأبيض المتوسط، المتمحورة حول إفريقيّة ومصر، ابتداء من القرن الثاني

---

(1) بطرس الثاني Pierre II ملك الأراغون ساعد أبا إسحاق (768ـ682/ 1279ـ1283) على افتكاك السلطة من ابن أخيه الواثق، في إطار نزاعه مع شارل دانجو Charles d'Anjou كما تحالف الأراغون ـ صقلية مع السلطان المريني ضد أبي حفص عمر (683ـ694هـ) وأثار ضده سنة 1287ـ1288م ابن أبي دبوس من أمراء الموحدين ممن لجأ إلى الأراغون. انظر: R.H. IDRIS, «Hafsides» *op cit.* p 69.

(2) انظر: R. H. IDRIS, *Ibid,* pp 69 et 71 وانظر أيضاً: G. JEHEL, *La Méditerranée médiévale* de 350 à 1450. Armand Colin, Paris, 1992, pp 113 et 133.

(3) انظر: G. JEHEL, *Ibid.*

(4) انظر أعلاه ص 64.

عشر (م) على حساب «الطريق الأطلسي»[1] والذي قد يفسر تطلع المرينيين إلى ضم تلمسان وتونس، وما عقدته الدولة الحفصية منذ أيام أبي زكرياء من اتفاقات وما شهدته من انتعاش للعلاقات التجارية والاقتصادية[2] مع البروفانس (la Provence) واللانقدوك Languedoc والجمهوريات الإيطالية لا سيما صقلية التي «اشترت» منها السلطنة الحفصية حق الإتجار في البحر وحرية التموين من القمح الصقلي مقابل دية سنوية[3]، كما توطدت العلاقات مع مملكة الأراغون. ويشهد تشييد الفنادق في الموانئ الإفريقيّة ووجود القناصل على هذه العلاقات التي تواصلت مع المستنصر، ومن بعده مع أبي فارس عبد العزيز.

كما أن انتعاش القرصنة في البحر الأبيض المتوسط لا سيما في خلافة أبي العباس أحمد[4] وأبي فارس عبد العزيز حيث اعتبرت ضرباً من ضروب الجهاد[5]، ساهمت هي الأخرى في هذا الازدهار الاقتصادي[6].

إن ما سيتوخاه سلاطين بني حفص من تشييد للمؤسسات ذات الطابع

---

(1) انظر: M. J. VIGUERA, «Le Maghreb Mérinide: un processus de transfèrement», dans *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire et la culture du Monde Musulman* Edisud, Aix-en-Provence, 1978, p 311-312.

(2) انظر: A. LAROUI, *L'histoire du Maghreb, op cit*,I, 200-201.

(3) لجميع هذه المعطيات انظر: BRUNSCHVIG, *Berbérie*, II, p 255-258.

(4) انظر: H. R. IDRIS, *op cit*, p. 71.

(5) ن. م.

(6) انظر وصف الغبريني لبجاية في عصره: «إن بجاية كانت بلدة غزاة وكان غزاة قطعها يدخلون إلى دواخل الجزر الرومانية وغيرها، ويسوقون السبّي الكثير منها، وينزل الناس لشرائه بحومة المذبح من جهة ربضها، وهناك يخمسّ ويقع الفصل فيه ولم يزل الحال على ذلك، ويبلغ الحال من كثرة سبي الآدميين أن يباع بيضاوان من الروم بسوداء من الوخش». عنوان، ص 76.

الديني والثقافي (كالمدارس[1] والجوامع والزوايا[2] والمصليات)، أو ذات الطابع الاجتماعي، من أسواق وسبالات عمومية وقنوات للري[3] وما ذهب إليه بعضهم من تخفيض في بعض الضرائب والمكوس والمجابي[4]، مضافاً إلى ما أنفقوه على رجال العلم والصلاح وعلى هذه المؤسسات، ما كان ليتوفر لولا هذه العوامل الاقتصادية.

إلا أن هذا الازدهار الاقتصادي يبقى نسبياً وظرفياً حيث أن حجم المناقب «الاقتصادية» في المنظومة الخوارقية للفترة لشاهد على حاجة العامة لمن يؤمنها من جوع وعطش وجفاف وكما يقول جاك بيرك تعليقاً على وصف المآكل «إن قوة التعبير وبلاغته يعوّضان الزهد المفروض في نمط الأكل»[5].

وقد تخللت الفترة الحفصية مجاعات[6] تشهد عليها حركة تطور سِعْرَيْ القمح والشعير اللذين يمكن اعتبارهما بمثابة المقياسين أو المؤشرين: ففي سنة 755هـ/ 1354م على ما روى الزركشي «ارتفع سعر القفيز[7] من القمح أحد عشر ديناراً ذهباً والشعير إلى النصف من

---

(1) انظر مقال: BRUNSCHVIG. «Quelques remarques sur les medersas de Tunisie», *Revue Tunisienne*, Nelle série, 1er Trimestre 1931, n° 6; p 261-285.

(2) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(3) انظر على سبيل المثال لا الحصر **تاريخ**، ص 119 و132 و136 و145 و159 و DAOULATLI, *Tunis sous les Hafsides*, I.N.A.A., Tunis, 1976.

(4) مثلاً الواثق (675ـ678هـ) الذي «أمر برفع المظالم وإحراق أزمة الخطايا والمكوس والنظر ببناء جامع الزيتونة وغيره من المساجد وأحسن إلى الجند» **تاريخ**، ص 42 وبالنسبة لأبي فارس عبد العزيز **تاريخ**، ص 116ـ117.

(5) انظر: J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb, op cit*, p 80.

(6) انظر محمد حسن، **المدينة والبادية**، ج2، ص 614ـ618.

(7) القفيز يساوي 187 ليتراً، انظر: BRUNSCHVIG, *Berbérie* II, p 251.

ذلك»[1] وهذه ربما إحدى أعتى الأزمات المعيشية في تلك الفترة مقارنة مثلاً مع غلاء سنة 862هـ/ 1457م حيث «في أوائل العام المذكور أصاب الناس بتونس غلاء في الطعام بلغ قفيز القمح أربعة دنانير والشعير على الشطر»[2]. ومن أصداء مجاعة سنة 755هـ أيضاً ما جاء في ترجمة الشبيبي (ت. 782/ 1380) في **المعالم**[3]: «كان زمن شدة، القفيز من [القطانية] بأربعة دنانير ذهباً» وفي زمانه أيضاً «كان إذ ذاك بستة دنانير ذهباً، القفيز شعيراً»[4].

ولم تكن إفريقيّة وحدها ضحية هذه المجاعات حيث يذكر ابن قنفد من جملة أحداث سنة 776هـ: «في هذه السنة كانت المجاعة العظيمة بالمغرب وعمّ الخراب به»[5].

يروي الزركشي رؤية منسوبة إلى محمد بن عبد الستار (ت 749هـ)[6] مفادها أن الفلاحة «باب من أبواب الجنة»[7]. هل تهدف الرواية إلى حثّ الناس على احتراف الفلاحة نتيجة لما أصابها من ركود وتقهقر إزاء

---

(1) **تاريخ**، ص 95 وبالفعل يستفاد من **معالم** IV، ص 152 أنه في زمان أبي الحسن علي الشريف العواني (ت 758هـ، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 149ـ155) حلت أزمة معيشية بالقيروان أصبح معها قفيز الشعير يباع بستة دنانير ذهباً.

(2) **تاريخ**، ص 150.

(3) **معالم** IV، ص 212.

(4) **معالم** IV، ص 210 مما يدعم ما جاء في ترجمة العواني. (أنظر أعلاه هامش 1).

(5) **انس**، ص 105 وهي آخر زياراته لضريح أبي مدين عند اجتيازه عليه في طريق عودته إلى «بلد قسنطينة» بعد سياحته بالمغرب الأقصى.

(6) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الستار مدرس بمدرسة المعرض وتولى الخطابة بجامع الزيتونة بعد أبي موسى هارون الحميري (ت 729هـ) **تاريخ**، ص 67 و88، انظر ترجمته في **نيل**، ص 236ـ237، **ونفح الطيب** جV، ص 251.

(7) **تاريخ**، ص 67.

استفحال ظاهرة الاضطرابات السياسية وانخرام الأمن وحثّ الناس على العودة إلى أريافهم لعمارتها؟ وجاء في **معالم الإيمان** أن الفقيه القيرواني الرمّاح[1] (ت 749هـ) كان «أفتى بجواز شركة الخمّاس بالقيروان لكمال ضرورتهم إذ لا يجدون أجيراً بحال وفعله في حرثه فأخذ خمّاساً وتبعه مفتيها بذلك شيخنا أبو محمد الشبيبي[2].

إن تقهقر الفلاحة ليس خاصاً بإفريقيّة بل وجب تعميمه على المغرب الإسلامي ككل[3]، وأشار ابن خلدون في مقدمته إلى أن «أكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه[4] واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة»[5]. ومن الأسباب المباشرة والموجبة لتلك الخصاصة، والتي بفقدان «الجاه» بالمعنى الخلدوني للكلمة لا يملك المرء إلا أن يرزح تحتها، كثرة المجابي والضرائب المسلّطة على أصحاب الفلاحة وذوي الحرف في تلك الفترة.

بلغ حجم المجابي المسلطة على ذوي الحرف حداً قد لا نعيه إلا بمناسبة مبادرة أحد الخلفاء إلى إعفاء الناس منها، أو تركها. إن تعداد الزركشي لما «تُرك من المجابي» «لوجه الله» من طرف السلطان الحفصي

---

(1) انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 109ـ120.

(2) **معالم** IV، ص 119.

(3) انظر: M. J. VIGUERA. «Le Maghreb Mérinide», *op cit*, p 313.

(4) الجاه كما حدده ابن خلدون هو «القدرة الحاملة للبشر على التصرف في من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة (..) وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه»، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت، ص 433.

(5) ن. م.

أبي فارس عبد العزيز (796ـ837هـ) يعطينا فكرة عما كان يرزح تحته أصحاب الحرف من مكوس وضرائب مما يفسر إلى حد بعيد مدى حقد العامة على القواد ورموز الدولة ومدى سعيهم إلى الأولياء لكي يشفعوا بهم لدى السلطان أو الوالي أو عامل المخزن، وظاهرة طلب اللجوء إلى الزوايا التي أصبحت فضاء حرماً، للهروب من دفع المترتب عليهم من مجابٍ[1].

ويذكر ابن ناجي أنه قبل حكم السلطان أبي فارس عبد العزيز (796ـ837هـ) كان «يؤدّى ربع درهم على كل جزة» عند دخول سوق الصوف. وكانت النساء بتدخل من الولي الصدفي[2] (ت 704هـ) قد أعفيت من دفعه ـ مما يدل على مدى ما أصبح للأولياء من سلطان خلال المئة الثامنة هـ ـ، فلما جاء أبو فارس إلى الحكم سنة 796هـ فإنه «ألحق الرجال بالنساء فصار مسرّحاً»[3]. أما «أداء الجراد» فمصدره أن أهل تونس كانوا استأجروا في أواخر المئة السابعة هـ[4] أُجراء لإبعاد الجراد عن غابتهم بمعلوم قدره 50 ألف دينار دراهم فأجبروا فيما بعد من طرف أعوان السلطان على دفع هذا الأداء كل عام[5].

ولكي نتبين ما كانت تبلغه أحياناً المجاعة في تلك الفترة من حدّة نورد رواية التجاني في رحلته لنكبة سكان برقة[6] وكيف اضطروا إلى أكل

---

(1) تاريخ، ص 116ـ117.
(2) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد السلام المسراتي أحد أولياء القيروان انظر ترجمته في معالم IV، ص 91ـ95.
(3) ن. م.، ص 91.
(4) حسب ما نستنتج من سياق رواية صاحب المعالم.
(5) ن. م.، ص 94.
(6) من أعمال طرابلس.

لحوم البشر: «وتواتر لدينا الخبر عن جدب برقة وفتنة أهلها (..) أن ركباً فيه نيف على سبعمائة نسمة جاء من برقة وأنه لم يخلص منه حاشا مائة أو نحوها وأن سبب ذلك أنهم لم يجدوا هنالك ما يقتاتون به حاشا لحوم الحيات فعدا عليهم سمها فأهلكهم (..) كانوا يمرّون في كثير من أرضها بالأحياء والخيام فيها مضروبة وجميع من في تلك الخيام موتى من رجال ونساء وأطفال إلى غير ذلك مما يحكونه من بيع من بقي في تلك الأحياء من الأحياء للناس وأكلهم للحومهم»[1].

### د ـ الانهيار الديمغرافي

«ثم درجوا كلهم في الطاعون الجارف»[2].

يرى محمد الطالبي أن إفريقيّة كانت تشكو انهياراً ديمغرافياً ابتداء من منتصف القرن الثامن هـ/ 14م جعل منها «منطقة ضعف خفيف، أي قطب جلب بشري لا دفع[3] خاصة في قطاعي التجارة والصناعة زيادة على الحقل الثقافي والإدارة والبلاط.

ولا شك أن تفشّي وباء الطاعون الأسود خلال سنتي 748ـ749هـ وفي سنة 847هـ ساهم إلى حد بعيد في تفاقم هذا الانهيار[4]، حيث ذكر المؤرخون العرب عند حديثهم عن تأثير المرض في بلاد المغرب أن الجثث كانت متناثرة في الجبال والسهول والمدن وأن الوباء قضى على

---

(1) **رحلة**، ص 192.

(2) ابن خلدون **التعريف**، ص 19.

(3) الطالبي «الهجرة الأندلسية»، الم. الم. ص 51، انظر أيضاً: A. LAROUI, *L'histoire du Maghreb, op cit*, I p 199 الذي يعمم الظاهرة على المغرب ككل.

(4) حول هذه المسألة وانعكاساتها الديمغرافية والاقتصادية انظر محمد حسن، **المدينة والبادية**، الم. الم.، ج. 2، ص 605ـ612.

المواشي[1] وقد ذهب ضحية وباء سنة 748ـ749هـ العديد من أفراد النخبة بإفريقيّة، ففيه توفي كل من محمد بن عبد السلام الهواري[2] والمفتي محمد بن هارون الكناني[3] ومحمّد بن يحيى بن الحبّاب[4] وإمام جامع الزيتونة **محمد بن عبد الستار التميمي** [5] ومحمد بن عبد الرحمان القيسي الرماح ووالدا ابن خلدون[6]، هذا ورافقت وباء سنة 847هـ الذي ازداد حدة سنة 857هـ مجاعة في تونس[7].

## هـ ـ الحياة الثقافية: أزمة أم تجديد؟

أشرنا أعلاه إلى أن ما يطبع الحياة الثقافية هو ازدواجيتها أي تعايش مظاهر من فكر مترهّل ومقلّد، أطنب برونشفيك BRUNSCHVIG في وصف مظاهره وإفرازاته في الفصل الذي خصصه للحياة الثقافية والفكرية في إفريقيّة في العهد الحفصي[8]، ومظاهر من فكر مجدد يتمثل بالذات في نظرية ابن خلدون في التاريخ وفي الاجتماع، كما يمكن اعتبار ما

---

(1) انظر بهذا الخصوص: G. WIETT, «La grande peste noire en Syrie et en Egypte», dans *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Levi PROVENÇAL*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, T. I. p 372.

(2) سبق التعريف به.

(3) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن هارون الكناني انظر حوله تاريخ، ص 88 وكتاب الوفيات، ص 354 ونفح الطيب ج7، ص 251.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عمر المعافري المعروف بابن الحبّاب، عنه أخذ ابن عرفة الجدل والمنطق والنحو ونقل عنه في مختصره كما قرأ عليه ابن عبد السلام، انظر ترجمته في نيل، ص 239 كما ذكره الزركشي في تاريخه، ص 87 والوزير السرّاج في حلله ج1، ص 687ـ688 لكنه جعل وفاته سنة 741هـ.

(5) سبق التعرف به.

(6) التعريف، ص 55.

(7) سنة 862هـ، انظر أعلاه.

(8) انظر: BRUNSCHVIG, *La Berbérie* II, p 352-416.

شهدته الفترة من إنتاج صوفي[1] وصوفي ـ أدبي مظهراً من مظاهر التجديد الفكري والثقافي انتعش بفضل عملية الاختمار الفكري والديني التي كانت تشهدها إفريقيّة، محط مختلف التأثيرات والتيارات بحكم موقعها المميز في حركة سير الرجال والأفكار بين المغرب والمشرق. ولئن لا يكتنف كتب التأريخ للأسرة الحاكمة كـ **الفارسية**، **والأدلة البيّنة النورانية**، **وتاريخ الدولتين** ـ رغم أهميتها الإخبارية بغياب أرشيف الدولة الحفصية ـ وجه من الطرافة، فإن مصنفاً في أدب **الرحلة** وهو **رحلة التجاني** يمكن اعتباره منوغرافيا حقيقية لإفريقيّة «الداخلية»، بواديها وجبالها وسباسبها، بل تكاد تكون عملاً «إتنوغرافياً» لا سيما عندما يصف التجاني إقامته بين «المقدّمين» وهم جماعة من البربر والخوارج في نواحي غمراسن[2].

وحتى العلوم الدينية «التقليدية» لا سيما منها علوم الحديث والقرآن، فإنها علاوة على ما شهدته من نهضة وانتشار بفضل حركة تشييد المدارس التي تعتبر الحقبة الحفصية بمثابة الحقبة المؤسسة لهذا النمط من المؤسسات ليس فقط بالنسبة لإفريقيّة بل أيضاً بالنسبة للمغرب الإسلامي، حيث إن أول مدرسة ـ الشماعية ـ شوهدت فيها[3] ـ وهذا في حد ذاته يعتبر عنصر تجديد ـ، فإن الفقه المالكي سوف يعرف هو الآخر لا سيما مع الإمام ابن عرفة وتلامذته حركية وحيوية تسهم مع ما ذكرناه أعلاه بخصوص ابن خلدون في جعل القرن الثامن هـ/ 14م قرناً عظيم الشأن

(1) إن هذا الإنتاج كان محدوداً في الفترة الممتدة من المئة الرابعة إلى المئة السادسة هـ، انظر ن. سلامة العامري، **التصوف في إفريقيّة في العهد الحفصي من القرن 7هـ/ 13م إلى نهاية القرن 9هـ/ 15م**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى 1996، ج1، ص 91ـ144.

(2) رحلة، ص 187ـ188.

(3) انظر مقال برونشفيك المذكور أعلاه .«Quelques remarques...», *op cit*, p 264-265

على الصعيد الفكري والثقافي وحيث بلغت فيه الحياة الفكرية في العهد الحفصي ذروتها.

إلا أنه يبدو من الوصف الذي تركه العبدري عند اجتيازه على إفريقيّة سنة 688هـ و690هـ أن الوضع الثقافي كان يشكو في تلك الفترة من مظاهر الأزمة، مع ضرورة التحرّي إزاء هذه الشهادة نتيجة لنظرة التعالي والاحتقار التي كان جماعة الأندلس ينظرون بها إلى إفريقيّة[1].

فلئن أطنب في وصف عمارة تونس بشتى أنواع العلوم[2]، نراه يجمع بقية أنحاء إفريقيّة تحت نفس الحكم السلبي: تردّي العلم وركوده وتفشّي الجهل. القيروان نفسها لم تسلم من هذه الرؤية القاتمة[3]. ولم يعثر فيها من أهل العلم إلا على الدبّاغ (ت 696هـ)[4].

أما بجاية فهي الأخرى «قد غاض [«بحر العلم» الذي كان بهذا البلد] (..) حتى عاد وشالا وعفا رسمه حتى عاد طللاً وبه آحاد من طلبة العلم قد اقتصروا على مطالعة الصحف والدفاتر»[5].

وطرابلس «هي للجهل مأتم وما للعلم بها غرس. أقفرت ظاهراً

---

(1) انظر عبر VI، ص 654 و CH. BOUYAHYA, *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides*, S.T.D., Tunis, 1972, p 291-294.

(2) «ما من فن من فنون العلم إلا وجد بتونس به قائماً ولا مورد من موارد المعارف إلا رأيت بها حوله وارداً وحائماً وبها من أهل الرواية والدراية عدد وافر»، **الرحلة المغربية**، ص 37.

(3) «خفت نفس العلم بينهم فلم يبق به رمق وكسدت سوق المعارف بينهم»، ن. م.، ص 57.

(4) ن. م.، ص 60 وهو أبو زيد عبد الرحمان الأنصاري الأسيدي ت 696هـ كما جاء في ترجمته في **معالم** IV، ص 88ـ91 وهو صاحب كتاب **معالم الإيمان في مناقب المشهورين من علماء القيروان**، ن.م.، ص 89. أحد أهم مصادر ابن ناجي، انظر: **معالم** I، ص 2، تحقيق إبراهيم شبّوح.

(5) **الرحلة المغربية**، ص 23ـ24.

وباطناً (. .) استولى عليها من عربان البر ونصارى البحر النفاق والكفر»[1] وحتى مدرسة طرابلس الشهيرة ـ المستنصرية ـ والتي يقرّ العبدري بأنه لم ير «في الغرب مثلـ [ـها]» فإنه يضيف» «(. .) لولا أن محاسنها مقصورة على الصورة فما يشبّ بها للعلم طفل[2]».

نتبين مدى قسوة أحكام العبدري هذه إذا ما علمنا أن الفترة التي اجتاز خلالها على إفريقيّة وحواضرها هي الفترة التي تلت حكم كل من أبي زكرياء الحفصي وولده المستنصر وهما عهدان اتسما بحياة فكرية وأدبية وثقافية مزدهرة لا سيما في تونس وبجاية وطرابلس والتي ليس تواجد عديد النخب الأندلسية الأصل فيها بغريب عنها[3].

تلك هي بإيجاز أبرز سمات الوضع السائد بإفريقيّة زمن الحفصيين والإطار الموضوعي الذي اندرجت ضمنه تجربة الولاية، فتأثرت به وأثرت فيه على النحو الذي سنحاول أن نبينه.

---

(1) ن. م.، ص 69ـ70.
(2) ن. م.، ص 69ـ70.
(3) انظر محمّد حسن المدينة والبادية، م. م. ج2، ص 584ـ601.

# الباب الثاني

# الزاوية ودورها في التنشئة الاجتماعية للولاية

إن حضور الأولياء في المجتمع وممارستهم الأدوار و«الوظائف» التي تنسبها إليهم كتب المناقب والتراجم، تم عبر عدد من «المؤسسات» بعضها موروث عن الفترة السابقة للعهد الحفصي كالمساجد والرباطات وبعضها الآخر جديد ونعني بالذات «مؤسسة» الزاوية. إن هذه المؤسسات، قديمها وجديدها، لعبت دوراً محدداً في عملية التنشئة الاجتماعية للولاية. فكيف كان لها ذلك؟

## من مؤسسة... إلى أخرى

لا تزال الإحاطة بظروف ظهور الزاوية بإفريقيّة من خلال مصادرنا، ناقصة نظراً لضحالة المعلومات حولها، كما سنرى. فهل أن الرابطة يمكن اعتبارها «جدّة» الزاوية أي شكّلت تطويراً لها أم هل أن الزاوية في عهد ظهورها الأول بإفريقيّة (خلال المئة السابعة هـ/ 13م) هي أقرب إلى الزاوية المشرقية أو «الخانقاه»؟ وبالتالي وقع اقتباسها من الخارج وبتأثير مشرقي؟ ولئن تعتبر المساجد وظاهرة الانقطاع والتعبد والاحتراس فيها من رواسب مرحلة «تصوّف الأفراد»، علماً بأنها كانت لا تزال حية في داخل إفريقيّة خلال المئة السابعة هـ مثلما توحي بذلك شهادة التجاني في رحلته، فإن الرباطات، تلك المؤسسة الموروثة عن الحقبة السابقة، شهدت تطوراً على مستوى وظائفها وتنظيم الحياة بها، ومواردها بحيث نجحت في البقاء والتعايش مع الزاوية. ولما امتدت دراستنا على ثلاثة قرون، إرتأينا أن ندرس هذه المؤسسات (لا سيما الزاوية والرباط) في

تطورها الدياكروني أو التاريخي للإحاطة بأكبر قدر من الدقة بما طرأ عليها منذ عهد ظهورها الأول إلى نهاية الفترة الحفصية من تحولات ومن عناصر جديدة، وما حافظت عليه من هياكل ثابتة. وذلك على مستوى تأسيسها ومعالمها ووظائفها ـ لا سيما مقارنة مع المؤسسة الحفصية الأخرى «المدرسة» ـ وتنظيم الحياة بها، ومواردها، وروادها. كذلك تساءلنا هل أن الزاوية التونسية تختلف عن الزاوية القيروانية، وهل الزاوية في الحواضر تختلف عن الزاوية في الأرياف والمناطق الداخلية في حجمها، في هندستها أو معالمها، في طبيعة علاقتها بالسلطة السياسية، في مواردها أو الأوقاف المحبسة عليها، في وظائفها وطبيعة روادها (مريدون أو فقراء، مسافرون، طلبة العلم، فقهاء إلخ) لذلك راعينا أيضاً إلى جانب العنصر التاريخي أو الدياكروني، العنصر الجغرافي إنطلاقاً من المراكز الصوفية التي حددناها أي الخارطة الصوفية لإفريقيّة وحسب ما سمحت به مصادرنا. وفي إطار مقاربتنا المقارنة للولاية بإفريقيّة ضمن المجال المغربي وضمن المجال الإسلامي، حاولنا أيضاً القيام بمقارنات مع ما كانت عليه الزوايا والخوانق في المشرق الإسلامي في فترتنا من خلال رحلة ابن بطوطة (بالنسبة للمئة الثامنة هـ/ 14م) ومن خلال ما قيّده ابن خلدون في تعريفه حول زوايا ومدارس القاهرة ووصفه للخانقاه البيبرسية التي ولي عليها سنة 791هـ وكذلك ما نعرفه عن الرباط البغدادي في طور ظهوره الأول (المئة الخامسة هـ/ 11م والسادسة هـ/ 12م) ورباطات المغرب الأقصى في المئة السابعة هـ/ 13م وما دوّنه ابن قنفذ خلال سياحته بالنسبة للمئة الثامنة هـ/ 14م.

# الفصل الثالث

# المؤسسات الموروثة ودورها الجديد

## 1 ـ المساجد ودورها في الحياة الصوفية بإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية

من مقوّمات التصوف الفردي اقترانه بظاهرة الانقطاع في المساجد وملازمتها، وكذلك الدور الرئيسي الذي تلعبه المساجد في الحياة الصوفية إلى جانب الرباطات والرابطات. إن ملازمة المساجد كانت تقترن بوظائف ومقومات نوجزها على النحو التالي: السكنى والاحتراس والتعبّد ومجانبة الناس والانفراد والانقطاع[1] ومزاولة نشاط «علمي» كإقامة مجلس، أو نشاط طقوسي كالذكر والميعاد وقراءة الأشعار والرقائق[2]. ولقد بقيت بعض المساجد بإفريقيّة تضطلع بهذه الوظائف خلال المئة السابعة هـ/ 13م كما سنرى من خلال هذه الأمثلة، وإن أخذت أهميتها تتقلص شيئاً فشيئاً ابتداء من أواسط القرن السابع هـ/ 13م نتيجة لانتشار الزوايا وبداية استقطابها للنشاط الصوفي.

---

(1) لقد ذكر التجاني بعض الأمثلة عن ظاهرة الجمع بين سكنى المساجد والاحتراس ومجانبة الناس في رحلته، ص 220 و251ـ247.

(2) يمكن العودة إلى ما ذكرناه حول المساجد ودورها في إفريقيّة في الحقبة الممتدة من المئة الثالثة إلى السادسة في الفصل 2 من أطروحتنا للدكتوراه، الم. الم.

### أ ـ المسجد المقترن بوظيفة الرباط

جاء في رحلة التجاني عند اجتيازه على قرية أجاس[1]: «ورأيت بها مسجداً يذكر أهلها أن له فضلاً مشهوراً عندهم وأن الدعاء مستجاب عنده وقد أظهر بعض زهّادهم به الاغتباط فلازم به الرباط»[2]. إذن هو من المساجد القديمة الذي ستقع إعادة إحيائه في الفترة الحفصية، وهنا لا يحدد التجاني المعاني التي تقترن بها وظيفة الرباط هذه أو المرابطة هل هو تعبد فقط أم تعبّد مقرون باحتراس؟

### ب ـ المسجد المقترن بوظيفتي الرباط وإحياء أرض موات

كما أشار التجاني عند اجتيازه على «سواني خلف الله» في طريقهم من جربة إلى قابس إلى أحد «مرابطي العرب» الذي إليه ينسب الموضع «وهو من تلامذة الشيخ أبي عيسى العموري (ت 673هـ)[3] «كان ابتنى هناك مسجداً رسمه إلى الآن باق وأحيى بمقربته أرضاً مواتاً»[4]، مما يؤكد ما ذهبنا إليه حول تراجع هذه الظاهرة بحيث لما مرّ عليه التجاني سنة 707هـ كان على ما يبدو خالياً وإن كان رسمه لا يزال باقياً. والجدير بالذكر هنا أن الموضع سيعرف بـ «سواني خلف الله» لا بمسجده بحيث غلبت الوظيفة الاقتصادية هنا على الوظيفة الدينية، والمعلم الفلاحي على المعلم الديني؛ وهذه ليست المرة الأولى التي تقترن فيها وظيفة المرابطة بإحياء الأرض وإقامة السواني، لا سيما في

---

(1) جنوبي مارث رحلة، ص 181 انظر الخارطة الملحقة.

(2) رحلة، ص 181.

(3) مؤسس زاوية أولاد سهيل بوطن طرابلس التي نأتي على ذكرها بعد حين، رحلة، ص 213.

(4) ن. م.، ص 132.

هذه الجهات حيث ذكر التجاني عند اجتيازه على وادي الزركين[1] «وهنالك سواني لبعض المرابطين تسقى من آبار هنالك عذبة»[2] ولنا عودة إلى هذه المسألة.

### ج ـ المسجد المقترن بالموقع الحصين والانفراد لكن دون سكنى الولي فيه

لقد ذكر التجاني في رحلته مسجد أبي محمد عبد الجليل الحكيمي (ت 685هـ)[3] «الذي كان انفرد فيه بنفسه (..) وهذا المسجد من المحارس القديمة البناء المفرطة الحصانة»[4]. أما سكنى الولي فكانت «ببيت يجاور مسجده (..) إنما أضيف إليه لسكناه به، وبنائه إلى جانبه»[5] وهو الذي دفن فيه الولي بعد موته.

إذن من الواضح هنا أنه وقع «احتلال» موضع قديم. لكن هل أن هذا «الاحتلال» رافقه تغير في الوظيفة القديمة التي نستنتج من كلام التجاني أنها كانت تجمع إلى جانب سكنى الولي، بين الاحتراس ـ من هنا الإفراط في الحصانة ـ ومجانبة الناس: «وعلى هذا الساحل [وهو الساحل الطرابلسي] مساجد كثيرة وهي مساكن للصالحين قديماً وحديثاً شهيرة (..) والساكن بها يجمع بين الاحتراس ومجانبة الناس وأكثرها من

---

(1) جنوبي قابس.
(2) رحلة، ص 320.
(3) الذي زار التجاني قبره سنة 707هـ خارج غابة زنزور من أعمال طرابلس ن. م.، ص 219.
(4) ن. م.
(5) ن. م.

مباني ابن الأغلب مبتني المحارس من الإسكندرية إلى مجاز سبته»[1].

بحيث من الوظائف الثلاث القديمة ـ السكنى، الاحتراس، ومجانبة الناس ـ لم يذكر التجاني بوضوح إلا وظيفة الانفراد[2]، وعدم سكنى الولي بالمسجد بل ببيت ابتناه خصيصاً لهذا الغرض بجواره، أما الاحتراس فلا يمكن الجزم حوله؛ علماً بأن الرجل من العرب الحكيميين، فهل اختار الاعتزال في هذا الموضع لإغاثة المارين فيتدخل لكي يردّ إليهم أبناء قومه ما قد استلبوه منهم؟ وذكر التجاني أن «أهل هذه الجهة يعظّمونه كثيراً» والظاهرة منتشرة في فترتنا حيث تحدث صاحب الرحلة عن أولاد سهيل وزاويتهم الحصينة التي سكنوها «رحمة للمجتازين (. .) يرجعون إليهم ما استلبتهم العرب والدبابيون يرعون لهم حق رباطهم»[3] وكنا ذكرنا مثال غيث الحكيمي في القيروان أيضاً[4].

### د ـ المسجد الذي يبتنيه أحد الأولياء ويلزم السكنى به

لقد أشار التجاني عند اجتيازه على طرابلس إلى مسجد خطاب «بخارج المدينة من جهة شرقيها على البحر» وينسب إلى خطاب البرقي المكنى بأبي نزار[5]. إلا أن الظاهرة كما ذكرنا في تراجع حيث إن بقية المساجد التي يذكرها التجاني خارج طرابلس[6] هي من المساجد القديمة

(1) ن. م.، ص 220.

(2) وتخلى الولي عن أبناء جنسه ن. م.، ص 219.

(3) ن. م.، ص 213. انظر أدناه، الفقرة الخاصة بمصطلح «مرابط».

(4) انظر ترجمته في معالم IV، ص 34ـ38.

(5) أما عن فترة حياته فنستنتج أنه ربما من أولياء المئة السابعة هـ حيث أن التجاني استقى أخباره مباشرة ممن عاصره «وأخبرني الخياري عنه أيضاً قال: قال لي بينما أنا سائر في البرية» رحلة، ص 248.

(6) ن. م.، ص 247ـ251.

والتي تزار في وقته لبركتها وفضلها، مثل مسجد الشعاب الذي يصفه التجاني عند مروره عليه بأنه «خال لا عمارة به» وهو المسجد المنسوب إلى أبي محمد عبد الله الشعاب (ت 243هـ)[1].

إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا التقليد لم ينقطع بشكل فجائي بل بقيت عينات عنه في بداية الفترة الحفصية، فحتى أبو يوسف الدهماني (ت 621هـ) وإن لا يُنسب إليه بناء مسجد، فإنه سكن أحد المساجد بالوردانين[2] كما تذكر مناقبه جلوسه في مسجد بزويلة والمهدية صحبة عبد العزيز المهدوي (ت 621هـ)[3].

### هـ المسجد في الحواضر واقترانه بظواهر الانقطاع والعبادة

لقد ذكر ابن ناجي في **معالم الإيمان** أبا الحسن علي بن عبد العزيز الهواري (ت 660هـ) الذي «عمّر [مسجد السبت] بالقيروان بعد خرابه وانقطع فيه للعبادة ويأتيه الصلحاء فيه للعبادة والانقطاع»[4] ويضيف أنه دفن فيه مما يؤكد ملازمته له وانتسابه إليه، إذن هذا مسجد قديم وقعت إعادة إعماره. أما وظيفته وميعاده الذي اشتهر به كل يوم سبت ـ من هنا تسميته ـ في المرحلة السابقة لفترتنا، والذي كانت تقرأ فيه الرقائق والأشعار[5]، فربما اقتصرت في زمن المترجَم له على التعبّد والانقطاع.

---

(1) «نسب (. .) إليه لأنه هو الذي أتم بناءه ولزم السكنى به»، أما في زمن التجاني فإنها «مشهورة بالفضل مزورة للبركة»، ن. م.، ص 247. من بينها أيضاً «مسجد الجدة» (ص 249ـ250) ومسجد المجاز (ص 251).

(2) بين سوسة وجمّال «هي القرية التي أزمع أهلها على قتل الشيخ الصالح أبي يوسف الدهماني (. .) أيام سكناه بمسجد غانم على قرب منهم» رحلة، ص 56.

(3) **معالم** III، ص 220.

(4) **معالم** IV، ص 20.

(5) راجع حوله **معالم** I، ص 31ـ32.

هل أن الهواري سكن أيضاً المسجد، لا يذكر ابن ناجي ذلك بوضوح.

ومن رواسب تقليد الانقطاع في المساجد في بجاية في نفس الفترة (المئة السابعة هـ/ 13م) ما ذكره الغبريني في سياق ترجمته لأبي زكرياء المرجاني الموصلي[1] و«مسجده الذي يُجتمع فيه إليه المسجد المشهور الآن [أي زمن تحرير **عنوان الدراية** بين 690هـ و704هـ][2] بحومة اللؤلؤة المعروف الآن بمسجد المرجاني وكان يجتمع إليه فيه الأفاضل والصلحاء المتعبدون»[3]، كما ذكر أبا النجم هلال بن يونس الذي كان ملازماً للجامع الأعظم «ليله ونهاره للعبادة والدراسة والقراءة»، أما داره فكان لا يأتيها إلا «أوقات الغذاء والعشاء»[4]، وكذلك أبو تمام الواعظ الوهراني الذي «كان جلوسه بالجامع الأعظم»[5]. إن هذه الظاهرة على تراجعها، سوف تستمر رواسب عنها حتى في المئة الثامنة هـ/ 14م، وإن هي أصبحت أشبه بالظواهر المعزولة فهذا أبو مروان عبد الملك الدكالي المغربي (من أولياء المئة الثامنة هـ/ 14م)[6] «لا يبرح من الجامع ليس له موضع يُعرف به غير الجامع الأعظم»[7].

---

(1) نحن لم نقف له على تاريخ لكن إدراج ترجمته قبيل ترجمة أبي النجم هلال بن يونس من أصحاب أبي زكرياء الزواوي (ت 611هـ) (**عنوان**، ص 169) يجعلنا نعتقد أنه ربما من أولياء المئة السابعة.

(2) انظر **عنوان**، ص 54 بالنسبة للتاريخ الأول، أما 704هـ فهو تاريخ وفاة الغبريني **عنوان**، ص 142 و**عبر** VI، ط. ب. ص 462.

(3) **عنوان**، ص 165.

(4) **ن. م.**، ص 169.

(5) **ن. م.**

(6) انظر ترجمته **معالم** IV، ص 99-100.

(7) **ن. م.**

## و ـ المسجد كمركز للنشاط الصوفي أو التربوي

لقد بقيت المساجد مركزاً يزاول فيه الأولياء والصوفية نشاطهم الصوفي خلال المئة السابعة هـ/ 13م في حواضر إفريقيّة حيث في تونس مثلاً لم نقف على زاوية لأبي سعيد الباجي (ت 628هـ) بل كان يُعرف بمسجده الذي يقيم فيه مجلسه[1]، والذي كان يلازمه كما يلازمه به أصحابه ومريدوه[2].

وفي بجاية في نفس الفترة تقريباً يروي الغبريني كيف أن الحرالي (ت 638هـ) «أراد الجلوس بمسجد الفقيه أبي زكرياء الزواوي»[3].

ومن الأمثلة الأخرى مثال عبد الوهاب المزوغي (ت 675هـ) من نزلاء مدينة تونس ومن أصحاب أبي الحسن الشاذلي، تفيد مناقبه أنه كان «يقرئ الإخوان بمسجد أبي عبد الله محمد الأنصاري بربض الأقواس خارج باب السويقة من تونس (..) أقام فيه 21 سنة»[4] وداره كانت بإزاء المسجد[5] أما مجلسه فكان يؤمه «أهل الفقه والتصوف» على حد سواء[6].

---

(1) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 47 ب.

(2) «كان ملازماً للشيخ (..) مدة طويلة بمسجده» (ن. م.، ص 46 ب) وكذلك «أبو يعقوب المحمدي وهو إمام جامع سيدي أبي سعيد وكان يصلي وراءه (مناقب أبي هلال عياد بن مخلوف (م) 18555، ص 6 ب). وممن كان أيضاً «إماماً له مدة طويلة بمسجده الشيخ الصالح الفقيه المقرئ أبو عبد الله محمد بن يوسف النحوي» (**مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419 ص 43 ب).

(3) عنوان، ص 151ـ152 حول موقع هذا المسجد بـ «حومة اللؤلؤة» انظر: BRUNSCHVIG, *La Berbérie I, op cit*, p 381.

(4) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 122 ب.

(5) ن. م.

(6) ن. م.

وحتى خلال المئة الثامنة هـ/ 14م فقد كانت بعض المواعيد[1] لا تزال تقام في المساجد حيث نذكر على سبيل المثال أبا العباس أحمد الأنصاري الدبّاغ من المعاصرين للشيخ الرمّاح (ت 749)[2] «كان يعمل الميعاد بالمسجد المعروف بمسجد الدباغ المعروف به وبأسلافه»[3].

## 2 ـ الرابطة ووظائفها

هي أيضاً من المؤسسات القديمة والسابقة للفترة الحفصية والتي عرفها المغرب الإسلامي ككل منذ الفترة الموحدية على الأقل حيث ذكر الزركشي «رابطة» المهدي بن تومرت[4].

### أ ـ التقليد المغربي

ففي المغرب الأقصى ذكر التادلي بن الزيات تسع رابطات[5] أما تحديد مفهوم هذه الرابطة ووظائفها كما تبدو من خلال كتاب **التشوّف** فيمكن إيجازها كالتالي:

ـ قد تكون الرابطة مسجداً حيث أورد محقق **التشوّف** عن صاحب **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**[6] في تعريفه برابطة تامرنوت: «هو مسجد مبارك لم يزل الشيخ [أبو محمد صالح] قبل بناء

(1) جمع ميعاد وهو الوقت (في الغالب يكون مضبوطاً وثابتاً) الذي يجلس فيه الشيخ للذّكر أو الإقراء أو التدريس أو الفتيا.

(2) سبق ذكره، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 120.

(3) ن. م.، ص 142.

(4) **تاريخ**، ص 5.

(5) **تشوّف**، ص 110 و166 و305 و330 و368 و412 و433.

(6) المخطوط بالرباط.

الرباط يتحنّث فيه دائماً وهو قرب البحر بآسفي»[1] وجاء في إحدى التراجم في **التشوّف** «صليت المغرب في رابطة أبي إسحاق التي هي داخل باب إيلان (..) فسلّم قبلي وخرج من المسجد (..) فصعد في درج بسطح المسجد»[2].

ـ وقد تكون الرابطة مقر سكنى الولي أو الصالح: «اعتكف عندي[3] أبو العباس التوزري (ت 610هـ) برابطة أنبدور خارج مدينة سجلماسة فدخلت عليه بين العشاءين فدفع لي جاماً فيه خبز ولحم..»[4] وجاء في ترجمة أخرى «نمت البارحة برابطة تامنغاطت على قربٍ من ساحل أنفا»[5].

ـ والرابطة هي أيضاً ضريح الولي «فرابطة أبي إسحاق» معروفة أيضاً بـ «ضريح سيدي إسحاق المراكشي»[6]، «ورابطة التونسي» هي ضريح أبي محمد عبد السلام التونسي[7] بالعبّاد من ضواحي تلمسان «دفن (..) بالعباد في الرابطة المعروفة برابطة التونسي»[8]، و«رابطة الغار» دفن عندها أبو يعقوب يوسف بن علي المبتلى (ت 593هـ) من أولياء مراكش: «هي مدفنه المعروف خارج سور مراكش في الحي الذي يحمل اسمه»[9] كذلك

---

(1) **التشوّف**، ص 433 هامش (359).
(2) **التشوّف**، ص 305.
(3) هو أبو زكرياء يحيي بن ميمون (ت 601هـ)، ن. م.، ص 414.
(4) ن. م.، ص 412.
(5) ن. م.، ص 166.
(6) ن. م.، ص 305 هامش 803.
(7) انظر ترجمته في **التشوّف**، ص 110ـ112.
(8) ن. م.، ص 110.
(9) ن. م.، ص 312.

دفن فيها أبو عمران الهسكوري الأسود (ت 590هـ)[1]، وأخيراً «رابطة القدم» التي نقلت إليها ملالة بنت زيادة الله، أبا موسى الدكالي بعد أن حضّرتْ له قبراً و«عملت عليه قبة أنفقت عليها خمسمائة دينار»[2].

ـ والرابطة هي أيضاً المكان الذي يجتمع فيه الصالحون حيث جاء في إحدى التراجم في كتاب **التشوّف** «فقعدت مع أبي عبد الله برابطة زرهون في جماعة من الصالحين»[3].

## ب ـ التقليد الإفريقي

نفس هذه الوظيفة نقف عليها بالنسبة لبعض الرابطات بإفريقيّة يجتمع فيها الصالحون للتعبّد والصلاة وتلاوة الأوراد، فهذا أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الأنصاري[4] يُنسب إليه قوله «كنت ليلة ببجاية برابطة الزيات وكان معي أبو علي منصور الملياني فقمنا إلى وردنا في ليلة مقمرة..»[5]. وقد ذكر الغبريني في سياق ترجمته لأبي الحسن علي بن أبي نصر فتح بن عبد الله (ت 652هـ): «له رابطة بخارج باب أمسيون وهي اليوم [أي زمن المؤلف ت 704هـ] داثرة»[6]؛ ويتّضح من كلام الغبريني أن هذه الرابطة لم تكن ضريح الولي حيث إن قبره «بمقربة من قبر الفقيه زكرياء الزواوي»[7] بل ربما كانت المكان الذي ينقطع فيه حيث جاء في ترجمته:

(1) ن. م.، ص 343.
(2) ن. م.، ص 207.
(3) ن. م.، ص 368.
(4) من كبار تلامذة [أبي مدين] وكثير الرواية عنه، **أنس**، ص 37.
(5) **التشوّف**، ص 330 و**أنس**، ص 37.
(6) **عنوان**، ص 143.
(7) ن. م.، ص 142.

«انقطع في آخر عمره عن الناس وما زال منقطعاً»[1] وكذلك وجب تمييز هذه الرابطة عن منزل الولي حيث يفيدنا صاحب عنوان الدراية أن «ملك الوقت [كان] يزوره في منزله» وأنه كانت له بنات «كن متسترات»[2].

إن مؤسسة اضطلعت بهذا العدد من الوظائف ـ المسجد، المكان الذي ينقطع فيه ولي، أو الذي تجتمع فيه إليه جماعة من الصالحين، الضريح الذي يدفن فيه ـ وعرفت انتشاراً في كامل أنحاء المغرب الإسلامي ـ حيث رأينا عينات عنها في كل من المغرب الأقصى والأوسط وإفريقيّة ـ هل يمكن اعتبارها الأب الشرعي لمؤسسة الزاوية أي هل أن الزاوية الإفريقيّة وربما حتى المغربية بصفة أعم هي تطوير لمؤسسة الرابطة أم هل أنها نتاج لعملية تلقيح أو تأثير مصدره المشرق الإسلامي؟

هذا مع العلم أن مؤسسة الرابطة وجدت هي الأخرى بالمشرق كمؤسسة مستقلة ومعاصر للزاوية وذلك خلال المئة الثامنة هـ/ 14م حيث عاين ابن بطوطة إحدى هذه الرابطات في جبل لمعان على ساحل ظفار، بينها وبين عمان: «صعدناه [أي الجبل] إلى هذه الرابطة»؛ ويصفها ابن بطوطة بأنها «مبنية بالحجارة وسقفها من عظام السمك بخارجها غدير ماء يجتمع من المطر (..) كان فيها شيخ (..) عليه مرقّعة وقلنسوة لبد وليس معه ركوة ولا إبريق ولا عكاز ولا نعل»[3]. كما عاين في عبّادان بالعراق «رابطة تعرف بالنسبة إلى الخِضْر والياس وبإزائها زاوية يسكنها أربعة من الفقراء بأولادهم يخدمون الرابطة والزاوية ويتعيشون من فتوحات

---

(1) ن. م.

(2) ن. م.

(3) وجميعها من الأدوات الملازمة للصوفية المتجردين (رحلة بط 267) هذا وعاين ابن بطوطة رابطة أخرى على نفس نمط هذه بالعراق «بأعلى جبل سنجار» «وشيخها لا يفطر إلا بعد أربعين يوماً على قرص من الشعير» ن. م.، ص 237.

الناس»[1] فلئن نستنتج اقتران الرابطة الأولى التي ذكرها ابن بطوطة بوظيفة الانقطاع، شأنها شأن بعض رابطات المغرب الإسلامي التي ذكرناها لا سيما رابطة أبي الحسن علي ببجاية، لم نتمكن من الوقوف على وظيفة الرابطة الثانية لا سيما مقارنة مع الزاوية المجاورة لها والتي اختصّت دون الرابطة بسكنى الفقراء الأربعة بها بحيث ربما كانت مجرد موضع مقدس يزار لفضله وبركته نظراً لاقترانه بالتقليد الخضري.

مهما يكن من أمر، إن الرابطة تبدو مع الرباط من المؤسسات المتجذّرة بإفريقيّة والمعهودة لدى العامة والخاصة بها لدرجة أن التجاني عندما سيجتاز سنة 707هـ على زاوية أولاد سهيل ـ وقد عُرف الموضع نسبة إلى الزاوية ولنا عودة إلى هذا الموضوع ـ لم يجد وسيلة إلى وصفها إلا بنعتها بما كان معروفاً وشائعاً فقال: «وهي رابطة حصينة يحفّ بها شجر كثير من التين والرمان والخوخ وغير ذلك، ولها أرض متسعة تعرف بالسابرية»[2].

إن ضحالة المعلومات حول هذه المؤسسة في المصادر الإفريقيّة لا تسمح لنا بتكوين فكرة واضحة عنها لا سيما في علاقتها بالزاوية وبالظروف التاريخية التي حفّت بظهور هذه الأخيرة. إن ما ذكره الغبريني حول رابطة أبي الحسن علي بن أبي نصر (ت 652هـ) واندثارها زمن تأليفه **لعنوان الدراية** يمكن أن يفسر على أن المؤسسة لم تعرف تطوراً بالمعنى وفي الاتجاه الذي أشرنا إليه أعلاه. والجدير بالذكر هنا أن هذه الرابطة كانت معاصرة لزاوية أبي زكرياء الزواوي (ت 611هـ)، والغبريني، خلافاً للتجاني، يميز بين المصطلحين وبين المؤسستين فهنا يتحدث عن زاوية وهناك عن رابطة، كما أننا لم نقف فيما أورده من

---

(1) رحلة بط، ص 185.

(2) رحلة بط، ص 212.

ترجمات إلا على زاويتين وقعت الإشارة إليهما بالاسم مما يضفي مصداقية على كلامه. فهل هذا يعني أن المؤسستين مستقلتان كلياً وأن مصير كل منهما مستقل عن الآخر بإفريقيّة لكن ربما أيضاً بالمغرب الأقصى وهذا ما يحيل إليه ما ذكرناه أعلاه من «تحنّث» أبي محمد صالح برابطة تامرنوت «قبل بناء الرباط» بمعنى أنه وقع هنا الاستعاضة عن مؤسسة بمؤسسة أخرى ستقوم بإحدى الوظائف التي كانت تؤديها الأولى؟ لكن يبدو أنه لا سبيل للمقارنة بين المؤسستين الجديدة والقديمة بحيث نرجح أنه لم يقع تطوير الرابطات ولم تتحول هي نفسها إلى زوايا، بل إن بروز هذه الأخيرة يمثّل ظاهرة جديدة، وربما تعايشت المؤسستان لفترة وكأننا بكل منهما تؤدي وظائف خاصة بها. وفي حين انقرضت الرابطة واندثر رسمها بمجرد موت مؤسسها، على غرار رابطة أبي الحسن علي بن أبي نصر ببجاية التي لم تعمّر أكثر من 50 سنة، فإن الزاوية سوف تدخل في دورة الفترة الطويلة تشهد على ذلك الزوايا التي انشئت وتم تأسيسها في الفترة الحفصية والتي سوف تعبر القرون إلى يومنا هذا كزاوية ابن عروس[1] على سبيل المثال لا الحصر. وإن ما ذكرناه من أمثلة مأخوذة من المشرق في هذه المسألة بالذات يدل على وجود هياكل مشتركة وتطور متجانس إلى حد ما بين شطري العالم الإسلامي، ولا شك أن العدد الضئيل والمحدود جداً للرابطات التي ذكرها ابن بطوطة خلال رحلته التي انطلقت من تونس سنة 725_726هـ، مقارنة بعدد الزوايا التي ذكرها، إن دل على شيء فهو على التراجع الملحوظ لهذه المؤسسة بالمشرق الإسلامي خلال المئة الثامنة هـ/ 14م، واكتساح الزوايا. ونحن بإفريقيّة وباستثناء ما ذكرناه من أمثلة، لم نقف في مصادرنا وخلال فترتنا على أي

(1) انظر الصفحات التي نخصصها للزاوية العروسية في الفصل السادس من هذا الكتاب.

أثر لهذه المؤسسة مما يؤكد تراجعها إبان الفترة الحفصية لفائدة مؤسسة جديدة كلياً: الزاوية.

## 3 ـ الرباط

مؤسسة «قديمة» أخرى إلا أنها وخلافاً للرابطة التي إما ستبقى رابطة بمختلف المفاهيم التي أشرنا إليها ودون أن يلحق بها على الأرجح تطوير لوظائفها أو لحجمها أو لمعالمها، وإما ستندثر وتزول بوفاة مؤسسها كما بيّنا من خلال بعض الأمثلة المذكورة أعلاه، فإن الرباط هو بالذات تلك المؤسسة التي كانت على درجة من الحيوية سمحت لها بالتأقلم مع الظروف الجديدة التي سيشهدها التصوف في الفترة الحفصية.

فما هي أوجه التطور الذي عرفه الرباط بإفريقيّة خلال العهد الحفصي في وظائفه، وتنظيم الحياة به، وموارده، ورواده أو نزلائه، وما هي المحتويات الجديدة التي اقترنت بها وظيفة «الرباط» أو «المرابطة»؟

### أ ـ الرباط الإفريقي في المئة السابعة هـ/ 13م

لا نملك معلومات تاريخية وافرة عليه باستثناء بعض الإشارات المبعثرة هنا وهناك في بعض التراجم. السؤال الذي يطرح هنا هو بالذات صفة رواد الرباطات خلال المئة السابعة هـ/ 13م والدوافع التي كانت تدفعهم إلى سكنى الرباط وبالتالي الوظائف التي كانت تؤديها تلك المؤسسة وهل وقع تطور ما بالنسبة لوظائفها «القديمة» من احتراس وجهاد وتعبّد.

*** الرباط كمقر قار لسكنى العبّاد والصوفية**

هذا ما يوحي به الخبر الذي أورده ابن قنفذ عند ذكره لأبي محمد

عبد العزيز بن أبي بكر [من أصحاب أبي مدين] «دخل خلوته بقصر المنستير وواصل أربعين يوماً»[1].

ومن الإشارات الأخرى على ملازمة الرباطات وسكناها من طرف الصوفية في أواخر المئة السادسة هـ/ 12م ما جاء في **معالم الإيمان** في ترجمة أبي يوسف الدهماني (ت 621هـ) «سكن أبو يوسف برباط شقانص بالقيروان»[2].

إشارة أخرى أوردها ابن ناجي في ترجمته لأبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696هـ) الذي «لزم رباط سوسة إلى أن توفي»[3] وكان القديدي (ت 699هـ) الذي كانت تربطه به علاقة حميمة، يرسل إليه نفقة تريحه من عناء الإكتساب حتى يتفرّغ لميعاده للذكر والعبادة والاختلاء[4].

ابتداء من أية فترة تحديداً عادت الرباطات لتشكل مقراً قاراً للسكنى بعد أن كانت تحولت ابتداء من الحكم الفاطمي وتحت الدولة الزيرية (المئة الرابعة هـ/ 10م ـ المئة الخامسة هـ/ 11م) إلى فضاءات للإقامة الموسمية ولفترات محدودة[5]؟ لا يمكن لنا أن نجيب بدقة.

علماً بأن زيارة الرباطات في المواسم والأعياد وهي الظاهرة التي عُرفت بها منذ عهد تأسيسها الأول، كانت استمرت على ما يبدو بل عرفت نوعاً من الانتعاش مع إعادة إحياء الرباطات إزاء تفاقم الأخطار الخارجية ابتداء من العهد الموحّدي[6]، حيث جاء في ترجمة أبي علي

---

(1) أنس، ص 97.

(2) **معالم** III، ص 227 انظر أيضاً ص 218 «كنت عند الشيخ برباط سقانص».

(3) **معالم** IV، ص 38.

(4) ن. م.، ص 41.

(5) انظر H. R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides Xe-XIIe S*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1962, t. II, p 688.

(6) تنسب **معالم الإيمان** إلى الدهماني (549هـ ـ 642هـ/ 1154م ـ 1244م) قوله:

سالم القديدي (ت 699هـ) أنه صلى في [رباط المنستير] عاشوراء عندما كان في الثامنة عشرة من عمره[1].

## * الرباط ووظيفة الاحتراس

بالنسبة لوظيفة الاحتراس أو ملازمة الرباطات في الثغور أو على الحدود في مواجهة «أعداء» الخارج يقول ابن ناجي في ترجمته لأبي سعيد فرج المسراتي[2] «جاهد أعواماً، ولزم الرباط بثغور المسلمين مدة من السنين حتى أوهنته العبادة والكبر»[3]. فهل المقصود من هذا الكلام ثغور إفريقيّة وملازمة الرباطات بها لهذه الغاية المشتركة ـ الجهاد والتعبد ـ وبالتالي يعتبر مؤشراً على استمرار هذه الظاهرة بل على إعادة إحيائها كما ذكرنا؟ ربما، حيث جاء في ترجمة القديدي (ت 699هـ): «لما نزل العدو المخذول بثغر المهدية[4]، واتصل الخبر بذلك إلى الشيخ أبي علي ففزع في جمع كبير من أهل القيروان وبني جرير وغيرهما للجهاد، فوجد العدو نازلاً بساحتها (..) فلما أقبل بمن معه على قصر الرباط وهو قريب من المرسى الذي كان بها العدو»[5] كما نرى أبا عبد الله محمد بن

---

= «سرت مرة مع جماعة من بني عمي من عمل القيروان إلى المهدية بنّية الجهاد» معالم III ص 215.

(1) معالم IV، ص 49.

(2) لم يذكر ابن ناجي تاريخ وفاته إلا أن ترجمته في معالم IV، ص 99 وردت بعد ترجمة أبي محمد عبد الله الهسكوري (ت 716هـ).

(3) معالم IV، ص 99.

(4) على الأرجح المقصود هجومات أراغون صقلية (الذي احتل جزيرة جربة سنة 683/1284) عرض شواطئ إفريقيّة سنة 685ـ6/ 1286ـ1287 انظر: H.R. IDRIS, *EI 2*, *op cit*, p 69.

(5) معالم IV، ص 69.

سحنون الدكالي (ت 696هـ) المذكور أعلاه نزيل القيروان يرتحل إلى سوسة «لحراسة المسلمين فلم يزل إلى أن توفي[1]».

هل يعني هذا أنه وقعت مجرد إعادة إحياء لوظائف قديمة ـ حراسة، تعبّد واختلاء وزيارة في المواسم والأعياد ـ لم يعترها تغيّر أو تطور، أقله في تلك الفترة (المئة السابعة هـ/ 13م)؟ لقد ذكر الغبريني في سياق ترجمته للششتري (ت 668هـ) أنه عندما حلّ بقابس «نزل برباط البحر» المعروف «بمسجد الصهريج» وأنه كان يجتمع فيه الصلحاء وأصحابهم يصلّون ويتعبّدون وينظمون فيه الأشعار الصوفية وفيه نظم الششتري قصيدة[2]. ولئن ليست ظاهرة اجتماع الصلحاء في الرباطات ونظم الأشعار بجديدة حيث كنا عهدناها في الرباطات في عهد تأسسها الأول[3]، فإن نزول الششتري في الرباط الذي تحوّل هنا إلى مؤسسة تستقطب المسافرين والعابرين إفريقيّة قاصدين الحج، ـ والششتري اجتاز على قابس في طريقه إلى المشرق قادماً من بجاية حيث أقام فترة ـ يبدو لنا عنصراً جديداً وجديراً بالعناية.

*** الرباط كمحط رحال المسافرين**

تبدو لنا شهادة العبدري في **الرحلة المغربية** عند اجتيازه على رباط سوسة لدى عودته من الحج على جانب من الأهمية، بالنسبة لوظائف الرباط الإفريقي في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م: «وفيها رباط متسع عجيب مليح جداً ينزل به الحجاج والمسافرون»[4]. لا شك أن هذه

(1) ن. م.، ص 38.
(2) **عنوان**، ص 211.
(3) انظر الفصل II من أطروحتنا للدكتوراه، الم. الم.، ص 109ـ112.
(4) **الرحلة المغربية**، ص 92.

وظيفة «جديدة» لم نعهدها في النمط «التقليدي» للرباط الإفريقي، في حين أنها كانت معروفة بالمغرب الأقصى يضطلع بها رباط آسفي الذي أسسه أبو محمد صالح بعد سنة 590هـ[1].

هل أن هذه الوظيفة دخلت إفريقيّة والمغرب الإسلامي بتأثير من المشرق[2] لا سيما التقليد الفارسي حيث كانت هذه العادة جارية، فرباط يزدُ خاص (ناحية شيراز) الذي عاينه ابن بطوطة «ينزل به المسافرون (..) وبداخله حوانيت يُباع فيها كل ما يحتاجه المسافرون»[3]؟ حيث إننا لم نعرف بإفريقيّة خلال الفترة السابقة للفترة الحفصية لهذه الممارسة عهداً.

إن السؤال المطروح هنا هل كانت هنالك بالمشرق زمن رحلة ابن بطوطة رباطات متخصصة على هذا النحو بإيواء واستقبال المسافرين كرباط يزد خاص حيث إنه مهيأ لذلك لما يحتوي عليه من بنية قارة مسخّرة للمسافرين ـ الحوانيت الموجودة بداخله ـ، في حين اختصّت رباطات أخرى بوظيفة الاختلاء والتعبد وإيواء الصوفية والصالحين كرباط تل يونس الذي يفهم من وصف ابن بطوطة لمعالمه أنه كان مجعولاً لهذا الغرض «فيه بيوت كثيرة ومقاصر ومطاهر وسقايات يضم الجميع باب واحد (..) في وسطه بيت (..) يقال إنه الموضع الذي به موقف يونس (..) وأهل الموصل يخرجون في كل ليلة جمعة إلى هذا الرباط يتعبدون فيه»[4]. وكذلك الشأن بالنسبة لرباط الرواق، قرب مدينة واسط

---

(1) H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIè et XIIIè siècles, les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p 82.

(2) يُروى عن أبي محمد صالح أنه مكث 20 سنة في الإسكندرية، ن. م.

(3) مما يؤكد هنا مدى ارتباط هذه المؤسسة بوظيفة إضافة المسافرين، رحلة بط، ص 202 و203.

(4) رحلة بط، ص 236.

الذي فيه «آلاف من الفقراء» لإحدى الطوائف[1]. لا يمكن لنا من موقعنا ومن خلال هذا العمل، الإجابة عن هذا السؤال الذي يفترض دراسة مفصلة ومرتكزة على عدة مصادر، للرباطات ولمؤسسات التصوف بالمشرق الإسلامي في تلك الفترة، مع ما يتطلبه ذلك من تحديد جغرافي حيث قد يختلف الواقع بين التقليد الخراساني والتقليد التركي والتقليد الشامي والتقليد العراقي.

مهما يكن من أمر أن نقد ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1200م) لما عاينه من ركون «المتأخرين» من المتعبدين في الأربطة و«استراحتهم» «من كد المعاش متشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص»، وتمييزه بين هذا التطور المستحدث ووظيفة الانفراد والتعبد «للمتعبدين الماضين» التي كانت تضطلع بها هذه المؤسسة وإن هو لا يحبّذها أيضاً، لهما دليل على أن هذا التطور كان حديث العهد بالمشرق لا سيما بالعراق بناء على شهادة الفقيه الحنبلي[2].

أما بإفريقيّة وإلى حد ما بالمغرب الأقصى[3] كان نفس الرباط يأوي المسافرين والفقراء كرباط البحر (أو مسجد الصهريج) الذي نزل فيه الششتري (ت 668هـ) عند اجتيازه على مدينة قابس، كما ذكرنا أعلاه والذي كان يجتمع فيه أيضاً الصلحاء يصلّون ويتعبدون، وكرباط سوسة في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م الذي كان صوفي كأبي عبد الله محمد بن سحنون (ت 696هـ) يتعبّد فيه ويختلي ويعمل ميعاده، «لزمه إلى أن توفي»[4] متفرغاً للعبادة و«محترفاً» للتصوف وذلك بفضل نفقة قارة كان

(1) ن. م.، ص 184.

(2) تلبيس إبليس، ص 252.

(3) رباط آسفي مثلاً الذي علاوة على فقهائه وفقرائه كان يأوي الحجاج والمسافرين انظر:
H. FERHAT, *op cit*, p 82.

(4) معالم IV، ص 38.

الذي فيه «آلاف من الفقراء» لإحدى الطوائف[1]. لا يمكن لنا من موقعنا ومن خلال هذا العمل، الإجابة عن هذا السؤال الذي يفترض دراسة مفصلة ومرتكزة على عدة مصادر، للرباطات ولمؤسسات التصوف بالمشرق الإسلامي في تلك الفترة، مع ما يتطلبه ذلك من تحديد جغرافي حيث قد يختلف الواقع بين التقليد الخراساني والتقليد التركي والتقليد الشامي والتقليد العراقي.

مهما يكن من أمر أن نقد ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1200م) لما عاينه من ركون «المتأخرين» من المتعبدين في الأربطة و«استراحتهم» «من كد المعاش متشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص»، وتمييزه بين هذا التطور المستحدث ووظيفة الانفراد والتعبد «للمتعبدين الماضين» التي كانت تضطلع بها هذه المؤسسة وإن هو لا يحبّذها أيضاً، لهما دليل على أن هذا التطور كان حديث العهد بالمشرق لا سيما بالعراق بناء على شهادة الفقيه الحنبلي[2].

أما بإفريقيّة وإلى حد ما بالمغرب الأقصى[3] كان نفس الرباط يأوي المسافرين والفقراء كرباط البحر (أو مسجد الصهريج) الذي نزل فيه الششتري (ت 668هـ) عند اجتيازه على مدينة قابس، كما ذكرنا أعلاه والذي كان يجتمع فيه أيضاً الصلحاء يصلّون ويتعبدون، وكرباط سوسة في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م الذي كان صوفي كأبي عبد الله محمد بن سحنون (ت 696هـ) يتعبّد فيه ويختلي ويعمل ميعاده، «لزمه إلى أن توفي»[4] متفرغاً للعبادة و«محترفاً» للتصوف وذلك بفضل نفقة قارة كان

---

(1) ن. م.، ص 184.

(2) تلبيس إبليس، ص 252.

(3) رباط آسفي مثلاً الذي علاوة على فقهائه وفقرائه كان يأوي الحجاج والمسافرين انظر:
H. FERHAT, *op cit*, p 82.

(4) معالم IV، ص 38.

يقدمها له القديدي، في نفس الوقت الذي كان يأوي إليه الحجاج والمسافرون كما جاء في شهادة العبدري الذي اجتاز عليه عند عودته من الحج سنة (690هـ) بحيث تكون هذه إحدى خصوصيات الرباط الإفريقي في المئتين السابعة هـ/ 13م والثامنة هـ/ 14م. كما يمكن أن نفترض أن وظيفة الاحتراس كانت أصبحت في المئة السابعة هـ/ 13م في بعض رباطات المشرق ثانوية أو مجرد احتمال يقع التحسّب له، بحيث وقع الاحتفاظ بهذه الوظيفة في النسق المعماري للرباطات وفي طابعها الحصين، في حين قد تكون الوظيفة الرئيسية للرباط أصبحت إيواء المسافرين الذي بُيِّتْ لفائدتهم حوانيت داخل الرباط مما يؤكد الطابع القار لا الموسمي لهذا النشاط، في حين لم يعد الدافع الأول والهدف الأساسي من بناء الرباطات لا سيما الموجودة على الحدود، الاحتراس والدفاع والجهاد(1). والرباط الذي اعتمدناه هنا ـ رباط يزد خاص ـ ليس من الرباطات القديمة التي شهدت تحولاً في وظائفها أو في جدول الأولوية في هذه الوظائف، لكن من الرباطات الحديثة البناء «عمّره الأمير محمد شاه ينجو والد السلطان أبي إسحاق ملك شيراز»(2).

بحيث يمكن لنا في نهاية هذه الجولة السريعة والمقارنة بين بعض رباطات إفريقيّة والمشرق في نهاية المئة السابعة أن نفترض أن الرباط الإفريقي كان يجمع بين عدة وظائف: الاحتراس، التعبد والاختلاء، إيواء

---

(1) انظر حول الرباطات الحدودية في خرسان مثلاً: J. CHABBI, «La fonction du ribât à Bagdad du Ve au début du VIIe s», R.E.I., XLII, fasc. 1, 1974, p 106.

(2) أي سلطان الوقت عند اجتياز ابن بطوطة سنة 727هـ وبالتالي يمكن اعتبار عمارة الرباط تعود إلى المئة السابعة هـ/ 13م، **رحلة بط**، ص 202ـ203 انظر نقد ابن الجوزي لظاهرة سكنى الصوفية في أربطة «قد بناها الظلمة وأوقفوا عليها الأموال الخبيثة» **تلبيس إبليس**، ص 252.

المسافرين والحجاج على غرار رباط سوسة، في حين يبدو الرباط بالمشرق وكأنه يظهر بمظهر المتخصص في وظيفة محددة، وفي بعض الحالات بطائفة محدّدة[1]. ولا شك أن اضطلاع الرباط الإفريقي بهذه الوظائف بما فيها إيواؤهُ بشكل قار لعدد من النزلاء أصحاب الخلوات، كل ذلك أوجب حداً أدنى من تنظيم الحياة والتسيير داخله وكذلك توفير موارد له.

*** موارد الرباط في المئة السابعة هـ/ 13م**

هل كانت للرباط الإفريقي موارد قارة على غرار ما كان يحظى به رباط آسفي خلال نفس الفترة، من فتوحات ونذور قارة ومن هبات مالية ذات شأن يقع توزيعها بشكل دوري على الفقراء نزلاء الرباط؟ إن ما أورده ابن ناجي من تخصيص القديدي نفقة لصاحبه أبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696هـ) نزيل رباط سوسة، يفترض أنه لم يكن آنذاك للرباط من موارد قارة توزع على نزلائه وتريحهم من عناء الكسب، بحيث يبدو هنا نمط التوكل الذي يحث القديدي صاحبه على توخيه أقرب إلى الخيار الفردي منه إلى نمط جماعي يسلكه الرباط كمؤسسة تعيش من موارد قارة أو من أحباس كما سيصبح الشأن خلال المئة الثامنة هـ/ 14م؛ هذا مع العلم أنه كان يستقطب آنذاك حسب شهادة العبدري الحجاج والمسافرين مما يفترض حداً أدنى من الموارد والإمكانات، إلا إذا كان يؤمن فقط المربط والمشرب لدوابهم والاستراحة لهم. ماذا عن حال بقية رباطات إفريقيّة بالساحل في تلك الفترة؟

إن إشارة وردت في **معالم الإيمان** حول قصر الكنائس دون أن

(1) وهنا يبدو رباط أبي محمد صالح بآسفي تأثر بالنمط الشرقي حيث اختص رباطه بطائفته لكن مع إيواء المسافرين أيضاً.

نتمكن من الجزم هل المقصود الحصن أو الرباط، وهو ما يحيل إليه المصطلح منذ العهد الأغلبي، أو «القرية المحصّنة» المسماة قصراً والتي وجدت في عدة جهات من إفريقيّة[1]: «سافرنا مع الشيخ [أبي يوسف الدهماني] مرة فاجتزنا بقصر الكنايس فصنعوا للفقراء طعاماً كثيراً فأكلوا»[2].

يجب انتظار المئة الثامنة هـ/ 14م حتى تصبح للرباطات موارد قارة تعيش منها، لا مجرد هبات أو عطاءات موسمية مهما بلغ حجمها، وهو ما نفترض أنه كان لا يزال سارياً خلال المئة السابعة هـ/ 13م وحتى في نهايتها وإلا لما كان لنفقة القديدي من موجب ناهيك عن أن الزوايا أنفسها في تلك الفترة (المئة السابعة هـ/ 13م) لم تحظ بعد كما سنرى بموارد عيش قارة، ألم يُنسب إلى القديدي قوله «فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت طاوياً[3]»؟

أما بالمشرق فكانت ظاهرة توكّل الأربطة وسكانها على الأوقاف والموارد القارة كما ذكرنا حسب شهادة ابن الجوزي أصبحت بعد واقعاً منذ نهاية المائة السادسة هـ/ 13م: (..) يطلبون [4] الدنيا من كل ظالم ولا يتورعون عن عطاء ماكس (..) وقد لبس عليهم إبليس أن ما يصل إليكم رزقكم، فاسقطوا عن أنفسكم كلفة الورع»[5]. وهنا لا شك أن إجازة عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/ 1165م) الفقيه الحنبلي

---

(1) محمد حسن، **المدينة والبادية**، الم. الم. ج I، ص 65ـ66 و248: «قصر الكنائس قرية واقعة على الطريق بين القيروان والمنستير (..) حصونها القديمة حمتها من البدو المحدقين بها».

(2) **معالم** III، ص 219.

(3) **معالم** IV، ص 52.

(4) هم «جمهور المتأخرين» السابق ذكرهم «المستريحين في الأربطة من كد المعاش».

(5) **تلبيس إبليس**، ص 253ـ254 وانظر أيضاً ص 407 حول «ترك الكسب».

والصوفي، احتراف التصوف وترك الكسب والأسباب في ظل عدد من الشروط ـ وإن هو استثنى من كلامه سكان الأربطة ـ كانت عنصراً أساسياً في دفع التصوف بالمشرق في هذا الاتجاه[1].

أما بالنسبة لتسيير الحياة بالرباط فليست لدينا معلومات حول هذه المسألة باستثناء كنية أحد أصحاب أبي محمد عبد العزيز المهدوي وهو أبو زيد عبد الرحمان عرف بابن شيخ الرباط[2]. هل هذه الكنية تحيل إلى تنظيم داخل الرباط وهيكلة على غرار ما سنعرفه في القرن الموالي بين «شيخ الفقراء» و«خديمهم»؟ لا يمكننا الجزم مع العلم أنه لا بد وأن تحيل الكنية إلى واقع تاريخي ملموس وإن نحن لا نزال نفتقر إلى معلومات دقيقة حوله: وربما عرفت الرباطات منذ تلك الفترة بداية هيكلة مع اقترانها بسكنى قارة للفقراء مما استوجب حداً أدنى من التنظيم والتسيير.

## ب ـ الرباط الإفريقي في المئة الثامنة

لمعرفة مدى التطور الذي لحق بهذه المؤسسة في غضون قرن من الزمن وتحول الرباط من مؤسسة لا تزال إلى حد بعيد تنتمي إلى فترة الزهد والتعبد والجهاد والتصوف الفردي، إلى مؤسسة مندمجة تنتمي إلى مرحلة التصوف شبه المنظم، ومدى تجسيد هذا التحول على مستوى موارد الرباطات وتنظيمها الذي سينسخ تنظيم العمل الموجود بالزوايا في نفس الفترة، نذكر شهادتين أوردهما ابن ناجي في **معالم الإيمان**.

---

(1) انظر: J. CHABBI, «Abd al-Kâdir al Djîlânî...», *op cit*, p 102-105.

(2) **معالم** IV، ص 100ـ101 علماً بأن صاحب **معالم الإيمان** أورده في سياق ترجمته لأولياء المئة الثامنة هـ/ 14م.

### * موارد قارة

جاء في ترجمة أبي عفيف صالح الصدفي (ت 772هـ) على لسان الحاج إبراهيم بن ميمون الهواري «خديم الفقراء» بقصر المنستير: «مشيت إلى بلد الجريد نأتي بالمال الذي للقصر من غلة أحباس هناك عليه»[1]. إن الإشارة على جانب كبير من الأهمية حيث تظهر أن التصوف، هنا من خلال إحدى مؤسساته، أصبح مندمجاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية كما تبين مدى استعداد المجتمع الحفصي لتكريس جزء من فائضه للتكفل بهذه المؤسسات التي أصبح بإمكانها أن تسلك نمط التوكل: والملفت والطريف هنا هو المسافة التي تفصل بين المؤسسة المستفيدة ـ قصر المنستير ـ والأملاك المحبسة عليها والموجودة بالجريد أي الطرف الاجتماعي المتبرّع.

أما الإشارة الثانية والتي تؤكد هذا الاتجاه فقد وردت في سياق الكلام عن الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد «صاحب قصر المنستير» الذي كان «عنده من الفقراء نحو المائة وزاد أنه جمع لهم من الريع ما يقوم بهم أو يقارب»[2] بحيث يتضح هنا أن نزلاء القصر المائة هم من سكانه القارّين الذين يتكفل الرباط [في شخص صاحبه] في الصرف عليهم وإطعامهم بحيث يتفرّغون لما هم فيه من دراسة أو تعبّد.

وبالمقارنة كان ابن بطوطة قد عاين حوالى سنة 727هـ بالمشرق الإسلامي ـ الذي كان عرف بعد هذا التحول ـ رباط مكة «يعظّمه» أهل ديار الحجاز «تعظيماً شديداً وينذرون له النذور وأهل الطائف يأتونه

(1) معالم IV، ص 173. هذا ودرس محمد حسن أنموذجاً من الأحباس التي كانت لهذا القصر وهو وقف هنشير بن منصور بالمهدية على رباط المنستير سنة 825/1422، انظر م. حسن، المدينة والبادية، م.م.، ج I، ص 371ـ379.

(2) معالم IV، ص 240.

بالفواكه ومن عادتهم أن كل من له بستان من النخيل والعنب والفرسك وهو الخوخ والتين (..) يخرج منه العشر لهذا الرباط»[1].

## * تنظيم الحياة بالرباط

نعود إلى ما ذكره ابن ناجي في **معالمه** حول قصر المنستير في أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م حيث يستفاد من كلامه أن سكانه من الفقراء كان لهم شيخهم وخديمهم: «فلما وصلت [الكلام للحاج إبراهيم بن ميمون الهواري «خديم» القصر] للمنستير سالماً قال لي شيخ الفقراء بالقصر أبو محمد عبد الله الرياحي..»[2].

حيث يبدو هنا وكأننا أمام نفس «الهيكل التنظيمي» الذي كانت تعتمده الزوايا التي كان لها هي الأخرى شيخها وفقراؤها وخديمهم كما سنرى. هل هذا التنظيم يحيل إلى وقوع تطورٍ ما في وظيفة الرباط بإفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م؟

## * وظيفة الرباط

إن رواية ابن ناجي تشير إلى اقتراب الرباط أكثر فأكثر من مؤسسة الزاوية مثلما عرفتها إفريقيّة ابتداء من المئة السابعة هـ/ 13م كمكان استقطاب للفقراء حول شيخ من الشيوخ، يجلسون إليه ويتدرجون على يده في طريق القوم، وعرفت أشكالاً من تنظيم الحياة بها ومن تقسيم العمل وأصبحت شيئاً فشيئاً تعتمد على موارد قارة للعيش. وهذا يدفعنا إلى التساؤل هل اختصّ الرباط بإفريقيّة بطائفة معينة كما كان الشأن منذ المئة

---

(1) رحلة بط، ص 154.

(2) معالم IV، ص 174.

السابعة هـ/ 13م بالنسبة لبعض رباطات المغرب الأقصى مثل رباط آسفي الذي أسسه أبو محمد صالح (ت 631هـ) والذي كانت له طائفة عاينها ابن قنفذ هي طائفة الماجريين، وربما إليه أيضاً تنتسب طائفة الحجاج[1]، وكما كان شأن بعض رباطات المشرق التي زارها ابن بطوطة كرباط الرواق قرب مدينة واسط بالعراق والذي اختص بالطائفة الأحمدية[2]؟ إن ما ذكره ابن ناجي حول قصر المنستير زمن الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد الذي يسميه بـ «صاحب قصر المنستير» في حين أنه كان يتحدث في السابق عن «شيخ الفقراء بالقصر»، يوحي بأن هذا الرباط اختص في أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م[3] بـ «طائفة» معينة: «طائفة» محمد بن أبي زيد حيث يقول ابن ناجي «سلك في قصر المنستير طريق الشيخ [الجديدي ت 784هـ] ابتداء ودواماً وعنده من الفقراء نحو المائة[4]؛ وكأننا بالقصر اختص في تلك الفترة بأبي عبد الله بن أبي زيد، الذي أصبح يعرف بـ «صاحب قصر المنستير» ولا بمجرد «شيخ الفقراء»، كما كان الأمر قبل ذلك في المثال الذي ذكرناه، كما اختص بفقرائه هو، يسلك بهم طريق شيخه الجديدي، ويقوم بهم أي بما يلزمهم من إطعام

---

(1) انظر: H. FERHAT et H. TRIKI, «Hagiographie et religion...», *op cit*, pp. 33-34 et H. FERHAT, *le Maghreb aux XIIè et XIII è s.*, op.cit., p 82.

(2) **رحلة بط**، ص 184 على الأرجح نسبة إلى أبي العباس أحمد الرفاعي (ت 578هـ/ 1182م) من صوفية العراق انظر ترجمته في **وفيات الأعيان** ج 1، ص 171-172 علماً بأن الطائفة المنسوبة إليه في المصادر هي المعروفة بالرفاعية والبطائحية (نسبة إلى البطائح بين واسط والبصرة بالعراق) انظر ابن خلّكان، ن. م.، ص 171 والشعراني، **الأنوار القدسية**، ص 19. إلا أن ما يدعم افتراضنا هو وصف ابن بطوطة لطقوس هذه الطائفة والتي هي نفس ما عرف عن الرفاعية انظر ابن خلكان، ن. م.، ص 172.

(3) إن ولد ابن زيد هذا توفي حسب ما رواه الزركشي سنة 869هـ، **تاريخ**، ص 155.

(4) **معالم** IV، ص 240.

وغير ذلك، بحيث يبدو هنا ابن أبي زيد أقرب إلى صاحب زاوية مثل الذي عهدناه في تلك الفترة؛ ويقترب الرباط كمؤسسة من الزاوية في وظائفه وتنظيم الحياة به. هل هذه هي الحالة الوحيدة في تلك الفترة التي يختص بها رباط أو قصر بأحد الشيوخ وقرائه دون غيرهم؟ علماً بأن هذا التطور يماشي الاتجاه العام للتصوف في تلك الفترة (نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م بداية التاسعة هـ/ 15م) حول اقتراب الرباط شيئاً فشيئاً من الزاوية واختصاص هاتين المؤسستين أكثر فأكثر بطائفة محددة تسلك طريق شيخ محدد.

## ج ـ الرباط الإفريقي خلال المئة التاسعة هـ/ 15م

إننا لا نملك من خلال مصادرنا معلومات تُذكر حوله. إن ما ينسب إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز (796هـ ـ 837هـ) من تشييد المحارس وترميمها إن دل على شيء فهو يؤكد انتعاش وظيفة الاحتراس خلال الفترة الحفصية «ومنها بناؤه محارس جملة حول ثغور المسلمين كمحرس إدار والحمامات وأبي الجعد ورفراف»[1] علماً بأن هذه المحارس باستثناء محرس رفراف كان ذكرها الإدريسي حيث إن المقصود هنا على الأرجح هو ترميمها وإعادة إعمارها.

## د ـ مصطلح «مرابط»: تفقير أم إتساع الحقل الدلالي؟

هل أن «مرابط» **رياض النفوس** أي «المتعبّد (. .) المحتبس للحرس (. .) على المسلمين»[2] و«شيخ الحصون»[3] و«كثير الحرس على

(1) **تاريخ**، ص 116.

(2) **رياض** II، ص 182.

(3) ن. م.، ترجمة سعدون الخولاني، (ت 324هـ).

المسلمين»[1] هو نفس «مرابط» **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** أو **تاريخ** الزركشي أو رحلة التجاني أو غيرها من المصادر الحفصية؟ فبعد أن اقترنت هذه الكلمة بمعنيي التعبد والحرس خلال فترتها التأسيسية وإلى بداية الدولة الفاطمية[2]، أصبحت كما ذكرنا أعلاه مع بداية دولة بني زيري تحيل فقط إلى الانقطاع بهدف العبادة، ولم يعد «المرابطون» الذين احتفظوا بالاسم «القديم» يلازمون السكنى في القصور التي فرغت تدريجياً، بل أبقوا على غرفٍ فيها يأتونها في فتراتٍ معينة[3]. ما هي المعاني التي اقترنت بها خلال الفترة الحفصية والتي بدون الإحاطة بها لا يمكن النزول عند التطور البطيء لكن الثابت، نحو المعنى الذي سيصبح ملازماً لهذا المصطلح، ابتداءً من فترةٍ نحن عاجزون على تحديدها بدقة، وهو المرادف لـ «الولي».

فعلاوة على اقتران وظيفة الرباط بإحياء أرض موات والتي ذكرنا بعض الأمثلة عليها مما عاينه التجاني في رحلته [4] ـ وهي من التطورات الطريفة التي يكون من المفيد أن يتوصل المؤرخ إلى تحديد دقيق للفترة التاريخية التي تمت فيها ـ، نشير إلى اقتران وظيفة الرباط بحراسة النجع

(1) ن. م.، ص 235.

(2) جاء في ترجمة سعدون الخولاني (ت 324هـ) أنه «كان يأتيهم [أي بني عبيد الله الشيعي] في الهناء والعزاء مداراة للقوم على المنستير وأهله ليكفّ أذاهم وشرهم (..) ولا يكون كسائر الحصون التي أخلوها وأفسدوها فكان ذلك سبباً لمعافاة المنستير» (رياض II، ص 260) وجاء في ترجمة أبي جعفر القمّودي (ت 324هـ) أن سبب خروجه من قصر زياد «أن عبيد الله السلطان أخلى القصر من سكانه المرابطين وجعله مخزناً لعدة البحر (..) فخرج إلى قصر الطوب المجاور لمدينة سوسة» ن. م.، ص 219.

(3) انظر H.R. IDRIS, *La Berbérie orientale, op cit*, t. II, p 688.

(4) رحلة، ص 132 و133 و181 و320.

من غزوات الأعراب، بحيث ولئن وقع الاحتفاظ بالوظيفة الأصلية أي الحراسة أو الاحتراس إلا أن هذه الوظيفة لم تعد تمارَس فقط ضد أو في وجه «أعداء» من الخارج بل أيضاً لأهداف داخلية وهذا في حد ذاته تطور هام في محتوى الكلمة، وربما كان هذا التطور سابقاً لفترتنا حيث إن الأعراب دخلوا إفريقيّة زمن دولة المعز بن باديس الزيري (406_453هـ) وينسب إليهم خراب القيروان سنة 449هـ/ 1057م[1].
بحيث إلى جانب اقتران وظيفة المرابطة ببعد «داخلي» واقتصادي (حراسة النجع والزرع)، فإنها اقترنت أيضاً ببعد أصلاحي وأخلاقي تمثل في ما عرف بتوبة الأعراب على يد هذا أو ذاك من الأولياء وبحركات كـ «السنّية» التي تمثل تجربة ولائية في الوسط الأعرابي[2].

فبالنسبة لاقتران المرابطة بحماية النجع فلقد جاء في **معالم الإيمان** لابن ناجي: «فلما وصلنا وإذا بالنجع قرب القيروان، قلت أمشي وأتقرب إليها لعلّي أرى بعض المرابطين أبعثها معه»[3] وهي رواية وردت في ترجمة الجديدي (ت 786هـ). إلا أننا وقفنا على أمثلة مبكرة أكثر حيث يروي لنا ابن ناجي أن العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م) «كان يخرج بأصحابه في الصيف للمنستير ومعهم آلة الحرب ويمشي على المكامن»[4]، ويضيف بشكل أوضح في موضع آخر: «برسم الرباط»[5].
أما الجانب الأخلاقي والإصلاحي الذي اقترنت به وظيفة الرباط هذه في

---

(1) انظر **معالم** ج III، ص 190 و**حلل** ج II، ص 64_65 و**تاريخ تونس**، ص 50.
(2) انظر أدناه.
(3) **معالم** ج IV، ص 235.
(4) ن. م.، ص 121.
(5) ن. م.، ص 156. إذن من الواضح هنا أن عملية الرباط اقترنت بـ «الحرب» ضد «أعداء» من الداخل (هنا الأعراب) والذي يؤكده استعمال كلمة «المكامن» أي الأماكن التي كان يكمن فيها قطاع الطرق.

أوساط الأعراب فإننا نتبينه من خلال عملية إرجاع «المظالم». جاء في ترجمة غيث الحكيمي (ت 684هـ/ 1285م)[1] أنه كان من «شجعان العرب (..) تاب على يدي الشيخ جميل [الحبيبي] وأدى ما عليه من المظالم ومكّن نفسه من القصاص»[2]، تماماً كما كان أولاد سهيل (أبو عيسى ت 673هـ) الذين التقاهم التجاني في **رحلته** (حوالى سنة 707هـ) عند اجتيازه على وطن طرابلس والذين سبق ذكرهم «يرجعون إلى [المجتازين على زاويتهم] ما استلبتهم العرب، والدبابيون[3] يرعون لهم حق رباطهم»[4]. إذن هنا أيضاً تقترن وظيفة الرباط بالجهاد في مواجهة الأعراب، داخل البلاد، حيث يفيدنا التجاني أنَّ أولاد سهيل كانوا «شحنوا [زاويتهم] بالعدد المنمنة على نحو التحبيس عليها»[5]، مما يؤكد الوظيفة الحربية للزاوية[6]؛ لكن الطريف هنا إلى جانب عنصر المواجهة العسكرية مع الأعراب وإرجاع ما استلبوه إلى أصحابه الأصليين، اقتران وظيفة «الرباط» أو المرابطة بعنصر جديد ألا وهو «إضافة» المسافرين حيث يقول التجاني: «وخلف [أبا عيسى سهيل] في إقامة رسم هذه الزاوية أبناؤه وهم ناس صلحاء سكنوا تلك الزاوية رحمة للمجتازين بهم فإنهم يرفدونهم بما يحتاجون إليه من زاد وغيره»[7].

إن البعد الإصلاحي الذي اقترنت به وظيفة المرابطة في الوسط

---

(1) من تلاميذ الشيخ جميل الحبيبي، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 34ـ38.

(2) ن. م.، ص 34.

(3) الجدير بالذكر أن أولاد سهيل أنفسهم هم «قوم من العمور (..) فخذ من الوشاحيين» كانوا زمن اجتياز التجاني (706ـ709هـ) تابعين للجواري، رحلة، ص 212ـ213.

(4) ن. م.، ص 213.

(5) ن. م.

(6) انظر أدناه.

(7) رحلة، ص 213.

الأعرابي يبدو جلياً من خلال وصف ابن خلدون لحركة السنّية لمؤسسها «المرابط سعادة» الرياحي[1] الذي عاد من المغرب «بفقه صحيح وورع وافر ونزل طولقة من بلاد الزاب وأخذ بنفسه في تغيير المنكر على أقاربه وعشيرته ومن عرفه أو صحبه»[2]، ويضيف ابن خلدون: «واشتد على قاطع الطريق من شرار البوادي»[3]؛ وتأكيداً على اقتران صفة المرابطة ووظيفة المرابطة بهذه العناصر الأخلاقية والإصلاحية (إلى جانب العنصر العسكري) نرى ابن خلدون يصف أصحاب سعادة بـ «المرابطين» الذين «بايعوه على إقامة السنّة والموت دونه في ذلك»[4].

وكدليل آخر على تجاوز وظيفة المرابطة المؤسسة الأم أي مؤسسة الرباط، ففي نفس الفترة وفي نفس المؤسسة ـ الزاوية ـ التي كان يمارس فيها ومن خلالها أولاد سهيل «رباطهم» بوطن طرابلس، فإن سعادة الرياحي (ت 705هـ/ 1305م) عندما أوعز ابن مزني، عامل الزاب، إلى أهل طولقة بالقبض عليه، «خرج منها وابتنى بأنحائها زاوية ونزل بها هو وأصحابه»[5]. وفي سياق روايته لأحداث سنتي 703 و704هـ يضيف ابن خلدون: «أقام المرابط بزاويته من زاب طولقة وجمع إليه من كان معه من المرابطين»[6].

هذه بعجالة بعض الأمثلة عن المسار الذي عرفته صفة المرابطة في الفترة الحفصية والتي من صفة التصقت بمؤسسة محددة عُرفت بها

---

(1) هو سعادة الرياحي ت. 706هـ، انظر عبر، ج VI، ص 81ـ83.

(2) ن. م.، ص 81.

(3) ن. م.

(4) عبر ج VI، ص 82.

(5) ن. م.

(6) ن. م.، ص 83.

(الرباط)، تطورت شيئاً فشيئاً بالتوازي مع اقتران وظيفة المرابطة بأبعاد جديدة وبمعان لم تعهدها من قبل وما رافقها من خروج عن النطاق الضيق للمؤسسة الأم إلى مؤسسات أخرى: المسجد، الرابطة، الزاوية.

# الفصل الرابع

# الزاوية في طور ظهورها الأول: المؤسسة ووظائفها

لئن تعتبر المؤسسات التي ذكرناها أعلاه من المؤسسات القديمة أو الموروثة بالنسبة للفترة الحفصية، فإن الزاوية هي مؤسسة جديدة كلياً. وإذ يمكن اعتبار أن ظهورها لأول مرة بإفريقيّة تم في أواخر الدولة الموحدية كما سنرى بعد حين، إلا أن انتشارها وازدهارها في كامل أنحاء البلاد أي تعميمها لن يتم إلا في ظل الحكم الحفصي الذي سيسهم بدوره في نهضة هذه المؤسسة. كيف ظهرت، وكيف تطورت على مر القرون الثلاثة التي تغطيها فترتنا وفي مختلف «المراكز» الصوفية، من حيث معالمها ووظائفها وروادها ومواردها وعلاقتها بالسلطة السياسية، هذا ما سنحاول الإحاطة به في الفصول التالية، مع مقارنة الزاوية بإفريقيّة في كل مرحلة مع قرينتها بالمشرق من خلال ملاحظات ومشاهدات ابن بطوطة في رحلته وابن خلدون في تعريفه.

## 1 ـ زوايا الرعيل الأول

إن أقدم زاوية وقفنا عليها بإفريقيّة هي زاوية أبي زكرياء يحيى بن يحيى الزواوي (ت 611هـ) ببجاية، وهي في آن واحد أقدم إشارة إلى

زاوية في مصادرنا حيث يرجع تاريخ تأليف **عنوان الدراية** للغبريني، كما سبق وذكرنا إلى ما بين 690 و704هـ. والجدير بالذكر أن الغبريني لا يذكر هذه الزاوية إلا عندما يورد خبر وفاة أبي زكرياء[1]. مما يجعلنا نفترض أن الزواوي لم يجلس في زاوية إلا في أواخر عمره أي في مطلع المئة السابعة هـ/ 13م. جاء في **عنوان** الغبريني في سياق روايته لظروف وفاة أبي زكرياء: «ثم دخل زاويته دون أن يختم مجلسه بالدعاء المعهود منه ولما حانت صلاة الجمعة وأخذ الناس في الرواح (. .) خرج على الناس من زاويته وجلس منصتاً لاستماع الخطبة فلما قضيت الصلاة نصب له كرسيه واستوى عليه (. .) فحملناه وأدخلناه زاويته فبادر إليه من كان يخدمه من أهله (. .) فسمعنا في الزاوية حركة اغتسال (. .) فقبض طاهراً صامتاً معتكفاً في الجامع الأعظم»[2].

يتضح من هذا النص أن زاوية الزواوي على وجودها كنواة مستقلة إلا أنها كانت متاخمة للجامع الأعظم وكأنها جزء منه أو في وسط جدرانه، بحيث وإن هي تذكّر بالزاوية في طور تأسيسها الأول بالمشرق الإسلامي حيث كانت مجرد ركن من أركان المسجد يختلي فيه أحد الصوفية أو العبّاد وينفرد ـ من هنا تسميتها «بالزاوية»[3] واحتفاظ المؤسسة بالاسم في الفترة اللاحقة رغم استقلالها عن المسجد معمارياً وفي وظائفها ـ إلا أنها تنذر من ناحية أخرى بما ستؤول إليه الزاوية خلال العقود اللاحقة من مؤسسة مستقلة. فيتضح من خلال وصف الغبريني

---

(1) التي استقى تفاصيلها عن الشيخ المقري أبي العباس بن الخراط من أشياخ أبي زكرياء، هو وأخوه أبو عبد الله «الفقيهان الأخوان أبو عبد الله وأبو العباس الحضرميان» قرأ عليهما في قلعة بني حمّاد، **عنوان**، ص 135.

(2) **عنوان**، ص 138.

(3) Article «Zawiya», *E.I.* 1.

ـ المنقول عن شيخ الزواوي ـ أن الزاوية كانت مقر سكنى أبي زكرياء يخدمه فيها لا «فقراؤه» حيث لا يذكرهم الغبريني، إنما «أهله» أي زوجه. أما «مجلسه» فمن الواضح أنه كان يقوم به في الجامع لا في زاويته مما يؤكد ما كنا أشرنا إليه من استمرار اضطلاع الجامع في تلك الفترة بدور هام في الحياة الدينية بإفريقيّة. ولقد جاء في **أنس الفقير** لابن قنفذ وهو من المصادر المتأخرة نسبياً بالنسبة للزواوي علماً بأنه استقى اخباره عنه من **تشوّف** التادلي ومن **عنوان** الغبريني: «كان له كرسي بجامع بجاية يقرئ عليه العلم وأكثر ما يقرئ التفسير والحديث»[1]. أما تاريخ تأسيس هذه الزاوية أو جلوس أبي زكرياء في «زاوية» فإنه كان بعد عودته من المشرق و«استيطانه» بجاية حيث جاء في **عنوان الدراية**: «قرأ عند أول أمره في قلعة بني حماد على الشيخ الصالح أبي عبد الله بن الخراط وغيره ثم ارتحل إلى المشرق ولقي الفضلاء والأخيار والمشايخ والفقهاء والمتصوفة وأهل طريق الحق (..) استوطن بجاية بعد رجوعه من المشرق»[2]. إذن من الجائز هنا افتراض أن تأسيسه لزاوية كان بتأثير أو بتأثر من مشاهداته بالمشرق ومجالساته للشيوخ هناك.

أما المشرق في تلك الفترة ـ أي في النصف الثاني من المئة السادسة هـ/ 13م التي نفترض أن الزواوي ارتحل خلالها ـ فكان يشهد عملية انتشار وتعميم لمؤسسة الزاوية التي انطلقت في الأصل ـ تحت اسم الخانقاه ـ من خراسان حيث عُرفت منذ المئة الثالثة هـ/ 9م، ووقع نشرها وتعميمها على يد سلاطين السلاجقة في أرجاء المشرق الإسلامي وصولاً إلى بلاد الشام ومصر. ويعزى إلى صلاح الدين الأيوبي (567ـ589هـ/ 1171ـ1193م) تأسيس أول خانقاه بمصر

---

(1) أنس، ص 27، انظر أيضاً **التشوّف**، ص 428ـ429.

(2) **عنوان**، ص 135.

خانقاه سعيد السعداء[1]. إلى أي حد كان لإقامة الزواوي بالمشرق في تلك الفترة تأثير على نمط الزاوية التي تنسب إليه والتي لا نملك سوى إشارة مقتضبة حولها؟ لا يمكننا حالياً الإجابة عن هذا السؤال؛ كل ما نستخلصه، وهذا ما ستظهره التطورات اللاحقة التي ستعرفها الزاوية بإفريقيّة، أن زاوية الزواوي أو ما يفترض أنها أقدم زاوية عرفت بهذا الاسم بإفريقيّة ربما لا تزال أقرب إلى الزاوية المشرقية في طور تأسيسها الأول ـ مع ما يعنيه ذلك من قرب من الجامع ومن علاقة وثيقة به ـ منه إلى المؤسسة المكتملة الأوصاف والمعالم والوظائف والمتفرّدة التي ستبدأ بالانتشار في إفريقيّة بعد أقل من نصف قرن، لكن ستزدهر أساساً خلال المئة الثامنة هـ/ 14م.

* من الزوايا التي تُنسب أيضاً إلى الرعيل الأول «زاوية» الشيخ عبد العزيز المهدوي (ت 621هـ) لكن من طرف مصدر «متأخر» هو **معالم الإيمان** لابن ناجي والتي تبدو الصيغة التي وردت بها الإشارة إلى هذه «الزاوية» مدعاة للشك حيث جاء في **المعالم** «قلت[2]: وحدّثني من نثق به عمّن حدّثه من الثقات من تلامذة الشيخ أبي محمد عبد العزيز المهدوي بزاويته بتونس المعروفة في زمننا بدار أبينا عبد الله»[3].

أما مخطوطات المناقب فتتحدث عن «دار المهدوي» لا عن «زاويته»، حيث جاء في **مناقب أبي عمران موسى يحيي الأنصاري عرف الغفاري** (ت 634هـ)[4] أن الشيخ المهدوي كان يزوره «حاملاً في كمّه

---

(1) انـظـر: J. CHABBI, «L'émergence et la structuration..», dans *La fonction du Ribât, op cit*, P 106.

(2) وهنا الكلام لابن ناجي نفسه وهو كما قلنا من المتأخرين (ت 839هـ) أي تفصله عن الأحداث التي هو في صددها قرابة المئتي سنة.

(3) **معالم** IV، ص 15.

(4) هو التاريخ الذي ذكره الوزير السراج في **حلل** III (م) 5261، ص 90 أ.

رغيفين من الخبز الذي كان يصنعه ويخبزه في تنوره الذي جعله في داره حيث إنه لا يرمي خبزه في الكوشة»[1]. كما جاء في **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628هـ) أنه كان يزور المهدوي وأن هذا الأخير كان يعلم بزيارته قبل أن يعلمه «البواب»، فيقف عند باب «داره» لاستقباله، وكانا يختليان في «المجلس الجوفي» من دار المهدوي[2]. وحتى **الحلل السندسية** للوزير السرّاج وهو من المصادر المتأخرة لكن اعتمدت مصادر حفصية كأبي الحسن علي بن أبي القاسم الهواري الذي تنسب إليه مناقب الباجي[3] والعديد من الصوفية، بمن فيهم المهدوي، فإنها لا تتحدث عن «زاوية» بل عن «دار»: «فخرج الشيخ أبو محمد عبد العزيز بعد فراغ المجلس يوماً فوقف على باب داره والناس يسلّمون عليه»[4]. إن انعقاد المجلس في دار الولي مؤشر على أنه لم تكن له في تلك الآونة زاوية، أما الفترة التي يحيل إليها كلام السرّاج فهي على الأرجح التي جلس فيها إليه ابن عربي حسب سياق الجملة[5]. وبالفعل يمكن اعتماد شهادة ابن عربي الذي لزم الشيخ المهدوي مرتين مرة لدى زيارته الأولى لتونس سنة 590هـ ثم لدى اجتيازه الثاني سنة 597هـ وهي الزيارة التي مكث فيها عاماً عند الشيخ المهدوي وأنجز في داره جزءاً من كتاب **إنشاء الدوائر** سنة 598هـ[6]. إذن نفترض أنه على الأقل إلى حدود سنة 598هـ لم

---

(1) عامية والمقصود الفرن (م) 18441، ص 51، كما ورد أيضاً ذكر «دار عبد العزيز المهدوي» من الورقة 47 إلى 54.

(2) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 45 أ.

(3) انظر ن.م.، ص 44 وهو من المعاصرين للولي، بدأ بتأليف مناقبه سنة 633هـ.

(4) حلل III (م) 5261، ص 83 ب.

(5) ن. م.

(6) **الفتوحات** I، ص 9_10 و98_99.

تكن للمهدوي زاوية بتونس وإلا لكان ابن عربي ذكرها في **فتوحاته**. أما ابن قنفذ فهو يتحدث عن «خلوته بقصر المنستير»[1]. هل يمكننا إذن الاستنتاج أنه لم تكن للمهدوي زاوية بل كل ما هنالك أن داره هي التي كان يجتمع عليه فيها أصحابه وفقراؤه ويعقد فيها مجلسه؛ وكان تنظيم العمل بها هو نفسه الذي سوف تعتمده الزوايا: وجود بوّاب[2]، وخدم مثال «خادم الزنبيل»[3]، وغيره ممن يطحن ويسقي الماء[4] وتحتوي على عدد من التجهيزات الخاصة التي تندرج في إطار تورّع الصوفية والأولياء من أن يعتري الحرام عبادتهم وقوتهم، كالفرن[5] والتنور إلخ. فلما كانت الزاوية أصبحت بعدُ مؤسسة منتشرة ومعممة زمن ابن ناجي، ولما كانت مقوماتها كالتي ذكرناها متوفرة في «دار» المهدوي[6]، اشتبهت عليه الأمور وتصور أنه كانت له زاوية بالفعل. وإن ما يدعم الشك أيضاً أن هذه «الزاوية» المنسوبة إلى المهدوي لم تُعرف به ولا هي دخلت التاريخ بنسبتها إليه، لكن عرفت وانتشرت كـ «دار أبينا عبد الله»[7] يقول ابن قنفذ: «كان عبد العزيز إذا فهم الجوع عن أصحابه يقول لهم «الآن يجيئ

---

(1) **أنس**، ص 97.

(2) **رحلة بط**، ص 38 من مشاهدات ابن بطوطة في زوايا مصر حوالى سنة 727هـ إذا جاءهم زائر يقف أمام الزاوية «فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه فيخرج إليه».

(3) «وكان لعبد العزيز هذا تلميذ مبارك وخادم اسمه عبد الله وكان هو خادم الزنبيل أي يطلب لهم القوت» **أنس**، ص 98.

(4) **معالم IV**، ص 15.

(5) خدم ابن عروس في المئة التاسعة هـ/ 15م «بفرن زاوية الشيخ الصالح أبي محمد عبد العزيز الطبلبي بطبلبة» **ابتسام**، ص 195.

(6) ألم يُرْوَ لابن ناجي أن أبا داود عبد السلام بن نصر الكندي (ت 648هـ) «بقي يخدم [المهدوي] سبع سنين من طحنه بيده وسقي الماء وغير ذلك» **معالم IV**، ص 15.

(7) هو عبد الله بن علي الهواري النابلي (ت 659هـ) انظر حوله **تاريخ**، ص 37 و52 **وأنس**، ص 98 **والفارسية**، ص 123.

أبوكم عبد الله» لذلك يُقال له «أبونا عبد الله»[1]. بحيث من الجائز افتراض أن المصادر المتأخرة تنسب أحياناً إلى أحد الأولياء أو الصوفية لا سيما من توفي في مطلع المئة السابعة هـ/ 13م «زاوية»، أو هي تطلق على داره ومقر سكناه الذي بدأ الناس يجتمعون عليه فيه، تسمية «الزاوية» وذلك بعد موته بهدف الرفع من شأنه في زمن كانت انتشرت فيه المؤسسة وازدهرت لدرجة أن كل ولي «محترم» كانت له (أو وجب أن تكون له) زاوية. ألم يقل ابن ناجي «قلت: القيروان مملوءة بالزوايا: زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني، وزاوية الشيخ أبي علي سالم القديدي، وزاوية الشيخ سليمان البربري»[2] في حين أننا لم نقف على زاوية للدهماني في حياته.

هل يعني هذا الافتراض أنه لم توجد زوايا بتونس قبل زاوية سالم التباسي (ت 642هـ) من «أصحاب» أبي الحسن الشاذلي ومن «إخوانه»؟ من الظواهر الملفتة والمعبّرة في آن، كون ولي مثل أبي عمران موسى الغفاري (ت 634هـ) «أقام بالمشرق 30 عاماً»[3] وكان على علاقة وثيقة بصلاح الدين الأيوبي مؤسس أول خانقاه في مصر (خانقاه سعيد السعداء) الذي سأله أن يعلّم والدته وأخته القرآن فعلمهما[4]، عندما عاد إلى تونس لم يؤسس زاوية بل هو رفض عرضاً كان تقدم به السيد أبو العلاء[5]

---

(1) أنس، ص 98.

(2) معالم IV، ص 227.

(3) وكان أرتحل وهو ابن 18، انظر مناقب أبي عمران موسى الغفاري (م) 18441، ص 47.

(4) ن. م.، ص 48.

(5) هو السيد أبو العلاء بن أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ولّاه صاحب مراكش بعد وفاة محمد عبد الواحد سنة 618هـ «ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان 620» الفارسية، ص 106.

بتقديم دار له من جملة الديار الأربعة التي كان أمر بشرائها لإسكان أربعة أولياء: أبو عبد الله الأرياني وأبو عبد الله العيّاش وأبو عبد الله الدهان والغفاري[1] وسكن «بمقربة من القصر بباب الجزيرة وهو قصر للصباغين»[2]. نحن نرى في هذا المثال دلالة على الطابع المحدود جداً في تلك الفترة أي بدايات المائة السابعة هـ/ 13م. لانتشار الزوايا وعلى حيوية التصوف الفردي.

* * أما «زاوية» سالم التباسي فقد ذكرها الحميري بن الصباغ صاحب **مناقب أبي الحسن الشاذلي** في رواية لإحدى كرامات الشيخ: «فارتحلوا عن المصرين[3] فهبُّوا ورجعوا إليها فقراء محتاجين يطلبون ما يستترون به من الزاوية»[4]. هل يمكن اعتبار هذه الزاوية أقدم زاوية بتونس؟ لا يمكننا الجزم إنما مما لا شك فيه أنها من أقدم زوايا حاضرة إفريقيّة وهي خلافاً للزاوية المنسوبة للمهدوي سوف تُعرف باسم التباسي وتدخل بهذه الصفة دورة الفترة الطويلة حيث جاء في **مناقب أبي العباس أحمد التباسي** (848هـ ـ 928هـ) أنه «أُمر» بالالتحاق «بزاوية جدّه»[5]. إن ما ذكره صاحب **درة الأسرار** حول زاوية التباسي يحمل معنى آخر ذا دلالة وهو أن إحدى الزوايا بإفريقيّة في النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م، كانت لها إلى جانب وظيفتها المسارية أو التربوية، وظيفة أخرى وهي إطعام الطعام لمن يرد عليها وهذه من الوظائف الأساسية التي عرفت بها الزوايا بالمشرق كما سنرى بعد حين.

---

(1) **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 48.

(2) ن. م.، ص 49.

(3) جاء في ذكر وفاة التباسي عام 642هـ و«دفن بالمصرين من تونس المحروسة» **تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي** (م) 18555، ص 12 ب.

(4) **درّة**، ص 42.

(5) (م) 18110، ص 12 ب «زاوية جده أبي النجاة سالم».

* * من الزوايا المعاصرة لزاوية التباسي، الزاوية المنسوبة إلى محمد بن ثغر الحبيبي من أولياء القيروان (ت 640هـ) الذي يروي ابن ناجي كيف توسّل إليه «فقراؤه» «بأن تكون عجوز في بيت معهم بالزاوية وتطبخ لهم وتتصرف»[1]. هذا المثال من الأمثلة المبكرة على تنظيم الحياة بزاوية إفريقيّة في النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م، وفي نفس الوقت يدل عى أن وجود العنصر النسائي ـ وإن المسنّ كما هو الشأن هنا ـ كان غير مقبول في بعض الزوايا[2] التي كانت مقصورة فقط على سكنى الرجال. أما في المشرق وفي مصر تحديداً في بداية المئة الثامنة هـ/ 14م فقد عاين ابن بطوطة زوايا «للأعزاب» و«زوايا للمتزوجين على حدة»[3].

* * ومن الزوايا القيراونية الأولى أيضاً زاوية أبي محمد عبد السلام المسراتي الصوفي (ت 646هـ) الذي ذكر ابن ناجي مراراً «زاويته» في سياق حديثه عن «المنافسة» التي نشأت بينه وبين أبي داود عبد السلام الكندي حيث «دخل [المسراتي] إلى زاويته وأمر أن تُجمع أنعلة أهلها في حبل وحملها في عنقه ومشى وفقراؤه خلفه لدار أبي داود ليستغفروا الله»[4] وهنا نلاحظ مرة أخرى ظاهرة سكنى الفقراء بالزاوية. بقدر ما تعكس ظاهرة الخلط على الصعيد المفرداتي بين «دار» الولي و«زاويته» في أوائل المائة السابعة هـ/ 13م عدم استكمال تفرّد الزاوية كمؤسسة ـ وإن اللغط المحيط بـ «زاوية» المهدوي هو ربما مظهر من مظاهر عدم التفرد

(1) معالم IV، ص 7.

(2) ليس في كلها حيث سنرى لكن في فترة لاحقة والدة القديدي أم سلامة زينب (ت 670) تجتهد معه في زاويته بقديد ن. م.، ص 54.

(3) رحلة بط، ص 38.

(4) معالم IV، ص 16ـ17.

هذا ـ وإن هي بدأت تجسّد في تنظيم الحياة بها وفي تقسيم العمل مقومات الزاوية[1]، بقدر ما يؤكد التمييز الواضح في كلام ابن ناجي بين «الدار» و«الزاوية» وجود هذه الأخيرة كمؤسسة متفردة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م[2]، مع ما ينتج عنه من تخصيص وتفرد على المستوى التعبيري.

السؤال المطروح هنا: من أين أتى تقليد تشييد الزوايا بالقيروان؟ نحن لم نقف على أية تفاصيل حول تأسيس هاتين الزاويتين ـ زاوية الحبيبي وزاوية المسراتي الصوفي ـ اللتين يمكن اعتبارهما أقدم زوايا القيروان إذا اعتبرنا أنه لم يكن لأبي يوسف الدهماني زاوية حيث إن مناقبه التي ألّفها الدباغ (605هـ ـ 696هـ)[3] والتي تعتبر المصدر الأهم بالنسبة لحياة هذا الولي، لم تنسب له زاوية وإن ما نسب إليه إنما هو من صنيع المتأخرين كابن ناجي (ت 839هـ).

إن الحبيبي[4] ارتحل إلى المشرق، حيث توفي، بعد تأسيس الزاوية وليس قبل ذلك، إذن لا يمكن اعتبار وجود تأثير مباشر من المشرق في هذه الحالة ـ فهل كان هنالك أمثلة يقتدى بها في وقته وبالقيروان بالذات حيث تمت توبته على يد شيخه الدهماني؟ فإذا استثنينا هذا الأخير

---

(1) كما رأينا بالنسبة «للزواية» المهدوي وكما سنرى بوضوح أكبر بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689هـ).

(2) حيث إن رواية ابن ناجي تعود إلى ما سمعه بنفسه «في حال صغر [ه] ـ ن. م.، ص 17؛ لم نقف على تاريخ ولادته إلا أنه من المرجح أنها تعود إلى أواسط المئة الثامنة هـ/ 14م حيث ت سنة 839هـ.

(3) **الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية** (م) 17944، ص 1ب ـ 61أ ومعالم III، ص 213ـ229.

(4) هو على الأرجح من أصحاب أبي يوسف بن ثابت الدهماني (ت 621هـ) وليس أبا يوسف يعقوب ابن خليفة كما تصور المحققان، **معالم** IV، ص 5، هامش 5.

للأسباب المذكورة أعلاه، لم يبق سوى **أبي محمد عبد السلام المسراتي** الصوفي الذي كان معاصراً للحبيبي والذي إلى جانب قراءته على الدهماني ـ شيخ الحبيبي ـ قرأ أيضاً على أبي زكرياء يحيى بن محمد البرقي الصوفي[1].

ونرجح هنا أن يكون أصل هذا الصوفي وأصل شيخه ـ مسراته وبرقة وهما من أعمال بلاد طرابلس ـ قد لعبا دوراً في عملية تأسيسه لزاوية بالقيروان، حيث إن المدينتين قريبتان من المشرق وهما على طريق قوافل الحج وحيث إنه يُنسب إلى أبي محمد صالح صاحب رباط آسفي وطائفته تشييد زوايا للحجاج على طول الطريق الفاصلة بين آسفي ومكة[2]. أما الزاوية في حد ذاتها فإنها كانت مقراً لسكنى الولي ولسكنى فقرائه. هذا وكنا أشرنا إلى زاوية في عمل طرابلس وهي زاوية أولاد سهيل التي ذكرها التجاني والتي يعزى تأسيسها إلى أبي عيسى سهيل (ت 673هـ) حيث وإن هي متأخرة بالنسبة لحياة المسراتي إلا أنها قد تشير إلى وجود تقليد في تلك الجهة كان بدأ يترسخ منذ المئة السابعة هـ/ 13م.

* * زاويتان أخيرتان نختم بهما هذه الجولة على زوايا النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م بإفريقيّة أو زوايا الرعيل الأول. أما الأولى فهي زاوية أبي الفضل قاسم بن محمد القرشي (ت 662هـ) ببجاية الذي ترجم له الغبريني في **عنوان الدراية** «وذكر معاوية الزواوي وهو من خدّامه قال جئت يوماً لأراه فلما وقفت عند باب الزاوية أصابتني هيبة»[3] كما يذكر لنا اثنين من أصحابه كانا يزورانه في زاويته: أبو يزيد

---

(1) **معالم** IV، ص 9.

(2) انظر H. FERHAT et H. TRIKI, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hesperis Tamuda*, vol. 24, 1986, p 34.

(3) **عنوان**، ص 163.

محمد بن عنوان ومسعود بن عمر.[1] إذن نجد هنا مقوّمين من المقومات التي سبق وعثرنا عليها في زوايا إفريقيّة: الزاوية كمقر لسكنى الولي وكمكان يُجتمع فيه عليه. هل كانت زاوية القرطبي القرشي تأوي أيضاً فقراء؟ ليست لدينا معلومات. إننا لم نقف باستثناء هذه الزاوية وزاوية الزواوي التي سبق ذكرها على زوايا أخرى ببجاية من خلال كتاب **عنوان الدراية** مما يدل على أنه لم يتوفر بعد بهذه المدينة بل بكامل إفريقيّة تقليد في هذا المجال، وأن الظاهرة لا تزال جديدة ومحدودة الانتشار، حيث إن نفس عدد الزوايا وقفنا عليه في حواضر إفريقيّة أخرى بالنسبة للنصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م. والملفت هنا بالنسبة للقرطبي القرشي أنه لم يُذكر ارتحاله إلى المشرق إنما «خروجه» من «بلده قرطبة بالأندلس دون العشرة أعوام مهاجراً إلى الله وقصد نحو الشيخ أبي محمد وكان من أولياء الله المتقين ومن عباده المخلصين»[2]. ونحن نفترض أن المقصود هنا هو أبو محمد صالح (ت 631هـ) صاحب رباط آسفي حيث تُذكر بجاية ضمن «شبكة» الزوايا التي أنشأتها طائفة الحجاج[3].

تنقصنا المعلومات حول زاوية القرطبي ببجاية حتى نتبين مدى تأثره بنمط «الزاوية» التي أسسها أبو محمد صالح والتي لم تكن في آخر التحليل سوى النمط «المشرقي» والإسكندري تحديداً حيث أقام الولي قرابة عشرين سنة بهذه المدينة[4]. بالإمكان هنا الوقوف على نموذج من هذا النمط من خلال الوصف الذي تركه لنا الحميري بن الصباغ «لزاوية» أبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ) بالإسكندرية «ببرج من أبراج السور

(1) ن. م.

(2) ن. م.، ص 161.

(3) انظر: H. FERHAT et H. TRIKI, *op cit*, p 35.

(4) ن. م.

الذي حبسه السلطان عليه وعلى ذريته»[1]. مهما يكن من أمر يمكن أن نفترض أن دخول مؤسسة الزاوية إلى مدينة بجاية لم يكن بغريب عن تأثير المشرق سواء مباشرة ـ كما هو الحال بالنسبة للزواوي الذي أقام بالمشرق فترة من الزمن ـ أو بواسطة «القناة المغربية» ـ كما هو الحال بالنسبة للقرطبي القرشي ـ.

أما الزاوية الأخيرة، وهي كذلك لم تكن بمنأى عن هذا التأثير المشرقي لكون صاحبها ـ أبو هلال عياد الزيات (ت 665هـ) من أصحاب أبي سعيد الباجي ـ «حج على الجريد» [أي عن طريق البر] ويبدو أنه تاه لدى عودته إلى إفريقيّة[2]. أما زاويته فلا نعلم عنها شيئاً سوى كونها أقيمت في الطابق الأعلى من داره (أي في «علو»)، وبها كان مسكنه في حين ربما أقام أهله[3] في الطابق السفلي، يقول الزيات: «ثم جئت إلى داري وصعدت إلى الزاوية»[4]. كما يرد ذكر هذه الزاوية مرة أخرى: «وحطّاني على باب زاويتي»[5]. بحيث تبدو لنا هذه الزاوية أقرب إلى «صنف» زاوية الزواوي منه إلى «صنف» زاوية جميل الحبيبي أو المسراتي التي كان يسكنها فقراء، فوجود «زاوية» الزيات في علو فوق داره حيث يسكن أهله وبالتالي استحالة الصعود إليها دون الدخول إلى الدار، يجعلانها أقرب إلى مكان للاختلاء ـ علماً بأنه قد يبيت فيها أيضاً كما تحيل إلى ذلك مناقبه ـ منه إلى مكان يُجتمع فيه على الولي أو يسكنه الفقراء. وهذا ليس بغريب حيث إن لا وجود بتونس وفي محيط

---

(1) درّة، ص 34 وانظر أدناه.

(2) **مناقب أبي هلال ابن مخلوف (الزيات)** (م) 18555، ص 6أ و7أ.

(3) **مناقب أبي سعيد الباجي** تروي لنا كرامة للولي حدثت مع أحد أولاد أبي هلال عياد «فوجد صبياً من أولادي يبكي» (م) 18105، ص 46ب.

(4) **مناقب أبي هلال** (م) 18555، ص 5أ.

(5) **ن. م.**، ص 5ب.

أبي هلال بالذات في تلك الفترة لتقليد في إنشاء الزوايا مما يثبت شكوكنا حول وجود زاوية للمهدوي في حياته. فهذا أبو سعيد الباجي مثلاً الذي كان أبو هلال من أصحابه(1)، لم تكن له زاوية حيث لا تتحدث مناقبه إلا عن بيته(2) ومسجده(3) الذي نستنتج أنه كان يعقد فيه «مجلسه»(4)، ويلازمه فيه أصحابه(5). أما عن موقع دار الزيات وزاويته فهل يمكن استنتاجه من الموضع الذي سيعرف به مقام الولي «داخل باب الجديد من ناحية الجبلي قرب مقام عبد الرحمان المناطقي»(6)، علماً بأن ظاهرة دفن الولي في زاويته هي من الظواهر التي لن تُعرف بإفريقيّة إلا ابتداء من أواخر المئة السابعة هـ/ 13م وحيث لم نقف على من دفن في زاوية من بين من أحصيناهم من صوفية تلك الفترة ممن عرفت لهم زوايا. فهذا القرطبي القرشي «قبره قريب من قبر الشيخ أبي زكرياء الزواوي»(7) أما هذا الأخير فلا يذكر الغبريني أنه دفن بزاويته. أما المسراتي، فسواء كان قبره «بباب تونس [بالقيران] بمقربة من قبر الشيخ أبي الحسن القابسي»(8) كما ينسبه ابن ناجي للعواني(9) أو «بعيداً منـ[ـه] ومجاوراً للشيخ أبي بكر عبد الرحمن وولده» كما عاينه هو(10)، فمن الواضح أنه كان بعيداً عن

---

(1) ن. م.، ص 17أ.

(2) **مناقب أبي سيعد الباجي** (م) 18105، ص 46 أ.

(3) ن. م.، ص 46ب.

(4) ن. م.، ص 47ب.

(5) ن. م.، ص 46ب.

(6) **مناقب أبي هلال** (م) 18555، ص 7أ، أنظر **تاريخ**، ص 34.

(7) **عنوان**، ص 164 و**أنس**، ص 28.

(8) حوله انظر **معالم** III، ص 134ـ143.

(9) هو، كما سبق، أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف شهر بالعواني وهو أحد المصادر الرئيسية لابن ناجي في معالمه، انظر ترجمته في **معالم**، ص 101ـ102.

(10) ن. م.، ص 13ـ14.

زاويته وحتى عن منزله[1]، حيث قال العواني «وتولّى حمله من منزله فقراؤه وتلامذته حفاة الأقدام»[2].

خلاصة القول إن نمطين من الزوايا وجدا بإفريقيّة في النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م، وليس خط الفصل بينهما خطاً كرونولوجياً بحيث كما رأينا تبدو زاوية أبي زكرياء يحيى الزواوي، وهي من الزوايا المبكرة ببجاية، وزاوية أبي هلال الزيات بتونس، وهي من الزوايا «المتأخرة» بالنسبة للفترة المدروسة (النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م)، ينتميان إلى نمط واحد في حين تبدو لنا زاويتا القيروان وزاوية القرطبي القرشي ببجاية وزاوية التباسي بتونس تجمع بينها عناصر ومقومات مشتركة. كما يتضح هنا أن خط الفصل ليس جغرافياً فالنمطان موجودان على حد سواء في نفس «المراكز» الصوفية.

| النمط أ<br>(نمط الزواوي ـ الزيات) | النمط ب (نمط الحبيبي ـ المسراتي ـ التباسي ـ القرشي) |
|---|---|
| ـ الزاوية كمقر خاص لسكنى الولي | ـ الزاوية كمقر لسكنى الولي وفقرائه[3] |
| ـ الزاوية لم تنفصل كلياً عن رحم الجامع<br>ـ الزاوية كجزء من الدار وغير مستقلة تماماً عنها، إذن عملية التفرد لا تزال في بدايتها | ـ الزاوية كفضاء مستقل معمارياً لها باب مستقل بها[4] |

(1) المنزل هنا ليس الدار أو المسكن بل «البلد» انظر لسان III، ص 620 أي موضع النزول عن الفرس تماماً كما سيرد بعد حين في قول أبي هلال السدادي لتلميذه القديدي: «إمش إلى منزلك وافتح زاوية» معالم IV، ص 51.

(2) ن. م.، ص 13.

(3) إن الحادثة المذكورة في معالم IV، ص 7 بين الشيخ الحبيبي وفقرائه يمكن تفسيرها على أن الحبيبي كانت له دار سكنى أما زاويته فكانت خاصة بفقرائه.

(4) كزاوية القرطبي، انظر أعلاه.

| | |
|---|---|
| ـ «أهل» الولي (أي أزواجه في لسان تلك الفترة) يتولّين خدمته. | ـ الفقراء يخدمون الشيخ ونزعة إلى إيكال وظيفتي الخدمة والتصرف إلى غيرهم ممّن يقع جلبه إلى الزاوية لهذا الغرض. |
| ـ الزاوية كمكان لاختلاء الولي. | ـ بدء اضطلاع الزاوية بوظيفتي تربية «التلامذة»[1] وإطعام الطعام[2]. |

إن ما أشرنا إليه من بدء توفر مقومات الزاوية في «دار» الصوفي، لا سيما اجتماع الفقراء عليه كما في حال أبي داود الكندي[3]، والشروع في تقسيم العمل بينهم وتنظيمه حسب مقتضيات الحياة الجماعية وذلك منذ النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م، إن دلّ على شيء فهو على مدى اكتمال الشروط لانتشار النمط «ب» من الزوايا ابتداء من النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م، وإن لا تزال هذه المقومات والشروط تتخذ من دار الولي إطاراً لها، وأن يبقى انتشار الزوايا محدوداً بإفريقيّة في تلك الفترة بحيث لم نقف إلا على ست زوايا عرفت بالاسم وأمكن تشخيصها. وعلاوة على هذه المحدودية التي هي بالذات من خصوصيات النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م مقارنة مع الفترة اللاحقة، فإن العدد المتكافئ للزوايا التي وقفنا عليها: اثنتان بالقيروان، اثنتان ببجاية، واثنتان بتونس، إن دل على شيء فهو على التطور المتجانس والمتناسق للتصوف في مختلف «المراكز» الصوفية بإفريقيّة وفي مسألة بهذه الأهمية.

(1) انظر المنافسة على التلامذة بين المسراتي وأبي داود الكندي مثلاً معالم IV، ص 16ـ17.

(2) كزاوية التباسي، درّة، ص 42.

(3) «وخرج بفقرائه من داره» معالم IV، ص 17.

## 2 ـ بداية انتشار الظاهرة وتفرّدها

لئن آثرنا في الفقرة السابقة استعراض الزوايا كلٍ على حدة لإحاطة أدق بظاهرة لا تزال جديدة، وجب التوقف عند عيّناتها الأولى لاستخلاص مقوماتها في طور ظهورها الأول واستنباط العوامل المؤثرة في ذلك، فإننا خيّرنا في هذه الفقرة وفي فترة بدأت خلالها الزوايا بالانتشار بإفريقيّة وظهرت نماذج شبه مكتملة عن المؤسسة، التوقف عند مختلف مقوماتها وعناصرها، وذلك على قاعدة عينة من الزوايا اعتمدناها وتنتمي إلى خمسة مراكز صوفية بإفريقيّة: تونس، طرابلس، القيروان، قسنطينة، وصفاقس، وسوف نتناول بالتحليل على التوالي ظروف التأسيس، المعلم العمراني وظائف الزاوية الإفريقيّة في تلك الفترة، روادها وتنظيم الحياة فيها، وأخيراً مواردها. وهو نفس المخطط الذي سنعتمده في الفصل الموالي كي يتسنى للقارئ الوقوف بدقة على التحولات التي ستشهدها هذه المؤسسة ابتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م على مختلف هذه الأصعدة.

### أ ـ ظروف تأسيس الزاوية وموقعها من المسار الولائي للصوفي

إذا أمعنا النظر في ظروف تأسيس كل من زاوية والد جد ابن قنفذ للأم (630هـ ـ 717هـ) بقسنطينة وزاويتي القديدي في كل من قديد والقيروان، أمكن تمييز نمطين من التأسيس: نمط «عقلاني» إن صح التعبير ونمط «غير عقلاني».

أما النمط الأول: فهو نمط تأسيس كل من زاوية قديد وزاوية قسنطينة، حيث يعزى فتح القديدي لزاويته إلى أمر صدر عن شيخه، أبي هلال السدادي وكتتويج لعملية «مسارية»[1] كاشفه خلالها شيخه بأنه هو

---

(1) انظر معالم IV، ص 50.

الذي سيرث بعده «طريقته» وعلى إثر مرحلة تدرّج القديدي في «طريقة» شيخه والتي كان قوامها العبادة والمجاهدة والجوع وذلك عندما أمره بالعودة إلى منزله وبفتح زاوية: «إمش إلى منزلك وافتح زاوية ينتفع الناس على يديك»[1] وينسب إلى القديدي قوله: «فلما وصلت إليها فتحت الزاوية بها واجتمعت عليّ الإخوان والفقراء»[2] وكذلك قوله «فأقمت بالزاوية، وكثر التلاميذ والمعارف، ووضع الله القبول ببركته»[3].

أما تاريخ فتحه لزاويته بقديد فلم نقف عليه لكن من المرجح أنه كان قبل سنة 668هـ، تاريخ نزول جيوش الملك لويس التاسع بتونس حيث يذكر ابن ناجي جهاد القديدي وتلميذه أبي علي عمار في تلك الواقعة ونزولهما بأريانة[4]. إن لقاء القديدي بعمار كان بُعيد تأسيس الزاوية وفي حياة أبي هلال السدادي حيث كان القديدي عهد إلى عمار بالتصرف على الفقراء بالزاوية كما يأتي بعد حين.

نفس سيناريو التأسيس نراه في زاوية يعقوب بن عمران البويوسفي حيث يخبرنا ابن قنفذ أن شيخه أبا مسعود بن عريف[5] «أمره بالانصراف إلى وطنه [نواحي قسنطينة][6] فأقام به زاوية ووجد ببركته مكانة سنية»[7].

وإلى جانب هذا النمط «العقلاني» للتأسيس، بإيعاز من الشيخ

---

(1) ن. م.، ص 51.

(2) ن. م.

(3) يقصد «ببركة» شيخه أبي هلال ن. م.، ص 52.

(4) ن. م.، ص 25ـ26.

(5) «أحد أصحاب الشيخ أبي مدين» من جبال شلف بأرض تلمسان أنس، ص 40.

(6) «كان يحدث الناس بما يرى من موضعه في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين» ن. م.

(7) ن. م.

وكتتويج لعملية مسارية يبلغ على إثرها الصوفي مرتبة الشيخ المربي[1]، يوجد نمط «لاعقلاني» بل غيبي وهو الذي تندرج ضمنه دوافع تأسيس القديدي لزاويته بالقيروان حيث ينسب إليه قوله «ما رحلت من قديد إلا بإشارة ممن تعيّنت علي طاعته»[2]، كما ينسب إلى أبي عبد الله الدكالي[3] إجابته أهالي قديد الذين «وقع عندهم من رحيل [القديدي] واقع عظيم» و«يسألونه أن يرغب إلى الشيخ بالعودة»: «ما أظنه فعل ذلك إلا لأمر قام عنده لا يستطيع دفعه»[4].

وقد انعكس هذا النمط الغيبي، و«غير العقلاني» في التأسيس على عملية التشييد نفسها التي تحيط بها هي الأخرى مظاهر غيبية، حيث ينسب إلى القديدي قوله لبنّائي زاويته بالقيروان «الأبدال والسيارة الطيارة (..) قسطوها، فكل أساس تحفرونه فيها فهو بتقسيطهم، لا تزيدوا فيه ولا تنقصوا منه»[5] ويضيف **ابن ناجي** أنه كلما أراد بنّاء الزاوية أن يحفر أساساً «يشير إليه الشيخ بكيفية وضعه على ما قسطه الأولياء (..) حتى كمل بناؤها»[6].

والجدير بالذكر أن تأسيس هذه الزاوية تم في آخر حياة القديدي (ت سنة 699هـ) وبعد عودته من الحج الذي كان سنة 680هـ[7]

---

(1) وإن لن تبرز بوضوح هذه الصفة إلا خلال المئة الثامنة هـ/14م، إلا أن «الوظيفة» موجودة بالفعل، ألا ينسب إلى القديدي قوله: «فأقمت بالزاوية وكثر التلاميذ والمعارف» **معالم** IV، 52.

(2) ن. م.، ص 84.

(3) (ت 696) وهو من أصحاب القديدي انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 38ـ42.

(4) **معالم** IV، ص 85.

(5) **معالم** IV، ص 84.

(6) ن. م.

(7) «كان سفره من منزل قديد» ن. م.، ص 81 أما الركب الذي توجه فيه القديدي للحج فهو المعروف بـ «ركب المشايخ».

وتحديداً لدى استيطانه بالقيروان سنة 686هـ[1]. هل يشكل هذا التأسيس تحولاً في المسار الولائي للقديدي، من نمط الكسب إلى نمط التوكل وهذا يجاري تماماً الاتجاه العام لتطور التصوف بإفريقيّة في تلك الفترة (أواخر المئة السابعة هـ / 13م)[2]؟

## ب ـ المعلم العمراني

هل عرفت الزاوية الإفريقيّة في النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م شكلاً هندسياً واحداً أو نسقاً معمارياً واحداً؟ إننا لا نملك من خلال النصوص الكثير من المعلومات حول هذه المسألة تسمح لنا بتصور نمط معين تشارك فيه جميع الزوايا أو أغلبها، كل ما هنالك بعض الإشارات استقيناها من ترجمة هذا الولي ومناقب ذاك علماً بأن التجاني ترك لنا في رحلته وصفاً، وإن مقتضباً، لبعض زوايا وطن طرابلس. والجدير بالذكر هنا أن الرحالة الأندلسيين الثلاثة الذين اجتازوا على تونس خلال رحلتهم الحجازية وهم ابن رشيد والعبدري والبلوي الذي ارتحل بعد الأولين بأكثر من 30 سنة[3]، لم يهتموا بهذا الجانب أي بوصف مشاهداتهم لزوايا تونس وإفريقيّة في تلك الفترة؛ هل لأن انتشار الظاهرة كان لا يزال محدوداً في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م، فحتى ابن بطوطة الذي اجتاز على تونس مرتين، عند الذهاب سنة 725هـ ـ

---

(1) معالم IV، ص 83.

(2) انظر أدناه الفقرة الخاصة بموارد الزاوية.

(3) ارتحل العبدري سنة 688هـ واجتاز على تونس مرتين، عند الذهاب سنة 688هـ وعند الإياب سنة 691 انظر رحلة التجاني «مقدمة» ح.ح. عبد الوهاب أما ابن رشيد فارتحل سنة 683هـ واجتاز على تونس مرتين عند الورود سنة 683هـ وعند الصدور سنة 686هـ حيث أقام بها سنة كاملة (انظر ملء II «مقدمة» ابن الخوجة) وأما البلوي فارتحل سنة 735هـ انظر تاج، ص 53ـ54.

726هـ وعند الإياب سنة 750هـ[1]. والذي أطنب في وصف زوايا بلاد المشرق التي اجتاز عليها[2]، فإنه لا يذكر شيئاً عن زوايا تونس في تلك الفترة علماً بأنها كانت تعد ما لا يقل عن 7 زوايا من أشهرها زاوية الزبيديين التي ذكرها الزركشي في سياق أحداث سنة 709هـ[3]، خاصة وأن ابن بطوطة تعرف خلال اجتيازه على تلمسان على أبي عبد الله محمد بن الحسين الزبيدي (ت 740هـ) الذي واساه وأحسن إليه خلال مرضه[4]؛ ومن الملفت أن ابن بطوطة سوف ينزل خلال إقامته بحاضرة إفريقيّة لا بإحدى زواياها بل بمدرسة الكتبيين[5].

### * الزاوية الحضرية

ربما وجب التمييز في تلك الفترة بين الزاوية «الحصينة» والتي غالباً ما تكون خارج المدن والحواضر، والزاوية الحضرية الموجودة داخل القرى والمدن كزاويتي القديدي بالقيروان وقديد مثلاً. أما هذه الأخيرة فكان فيها مسجد للصلاة أو «بيت» للصلاة: «وأهل الحزب جلوس للقراءة والذكر في مسجد زاوية قديد»[6]. ومما يؤكد أن هذا المسجد كان داخل جدار الزاوية ما جاء في **المعالم** «فطردته من المسجد حتى خرج منه وهو يجري ثم سلكت إثره حتى أخرجته من الزاوية كلها»[7]. كما كان فيها «بويتات»[8].

---

(1) انظر **رحلة بط**، ص 19 و655.

(2) كما سنرى من خلال استشهاداتنا العديدة بهذا الوصف.

(3) **تاريخ**، ص 60.

(4) **رحلة بط**، ص 16.

(5) ن. م.، ص 17 و656.

(6) **معالم** IV، ص 61.

(7) **معالم**، ص 87.

(8) تصغير لبيوت و«البيت» هو باللهجة العامية الغرفة أو الحجرة والمقصود هنا بـ «البويتة» على الأرجح الخلوة حيث جاء في النص: «يختفي فيها الشيخان» ن. م.، ص 65.

لقد شهدت الزاوية بإفريقيّة على ما يبدو تحولاً في أواخر النصف الثاني للمئة السابعة هـ/ 13م بحيث أصبحت الزاوية تأوي أيضاً قبر الولي في حين لم نقف على مثل هذه الظاهرة خلال النصف الأول كما أشرنا. فهذا أبو علي سالم القديدي (ت 699هـ) «حُمل إلى بيت خلوته من الزاوية فدفن بها في قبر كان أمر بحفره قبل وفاته بثلاثة أعوام»[1]. وكان بزاوية القديدي بالقيروان عدة «بيوت» (أو غرف) يعرّف بها حسب وجهتها: «كالبيت الشرقي» مثلاً الذي كان يجلس فيه الولي «تارة في صدره، وتارة عن يمين الداخل، وتارة عن يسار الداخل»[2]، كما كان فيها «خلوة» للولي يجلس فيها وهي «التي دفن بها»[3]، والتي كان ينتظم فيها ميعاد الرقائق[4]. كما كان فيها أيضاً سقيفة يجلس فيها أحياناً الولي[5].

هل وجد في هذا الصنف من الزوايا فضاء خاص بالولي وأهله ـ ربما كان طابقاً أو علواً أو جزءاً من الزاوية مستقلاً شيئاً ما لتفادي الاختلاط ـ وفضاء خاص بسكنى الفقراء؟ هذا ما نفترضه، أقله بالنسبة لزاوية القديدي بمنزل قديد والتي تذكر ترجمته أنه كان يسكن بها[6] وأن والدته، أم سلامة، كانت «مجتهدة» معه[7]. أما زوجاته الأربع فكُنَّ موجودات عند

---

(1) ن. م. والمقصود هنا زاويته بالقيروان حيث جاء في مطلع ترجمته «القيرواني مسكناً آخراً ومدفنا» ن. م.، ص 49.

(2) معالم، ص 78.

(3) ن. م.

(4) «وكان ذلك في مجلس خلوته في الزاوية» ن. م.، ص 77 أما الرقائق فهي مجلس الذكر تقرأ فيها الأشعار وهي من الرياضات القديمة التي عرفتها القيروان منذ المئة الثالثة هـ/ 9م لا سيما في مسجدي السبت والخميس السابق ذكرهما.

(5) معالم IV، ص 78.

(6) ن. م.، ص 51.

(7) ن. م.، ص 54.

وفاة أم سلامة سنة 670هـ أي قبل انتقال الولي إلى القيروان وهن اللواتي تولين غسلها[1]، ولم تذكر ترجمته داراً له بقديد، خلافاً للقيروان حيث أصبح له زاوية ودار[2]. هل هذا الاستقلال بين زاوية الولي و«دار سكناه» ـ علماً بأن البناءين كانا ملتصقين، بينهما حائط مشترك[3] ـ ينذر بوقوع تحوّل ما على مستوى المؤسسة ككل، أم هو خاص بالزاوية القيروانية؟ مرة أخرى تحول ضحالة المعلومات دون الإجابة عن هذا السؤال؛ فبالنسبة للقيروان وباستثناء زاوية القديدي لم نقف، لنفس الفترة، على زاوية أخرى أمكن مقارنتها بها. أما الزوايا المعاصرة بتونس والتي نتطرق إليها في الفقرة الموالية، فلا نعرف تقريباً شيئاً عنها، باستثناء زاوية المغربي.

ومن الزوايا الحضرية أيضاً «زاوية الزبيديين» بتونس التي ذكرها الزركشي[4] لكن دون إعطاء أي وصف لمعالمها، في سياق رواية أحداث سنة 709هـ، وكذلك زاوية المرجاني (أبو محمد ت 699هـ) التي يُروى أن بعض من سيتولى الخلافة في الدولة الحفصية والمكنّى بـ «أبي عصيدة» وهو ابن السلطان الواثق (ت 679هـ) من جارية له، سيولد في أحد بيوتها، في «بيت» المرجاني تحديداً[5]. نحن مع الأسف نفتقر كما ذكرنا إلى وصف في مصادر الفترة لمختلف هذه الزوايا، مما يجعلنا نكتفي بتقديم بعض الافتراضات، كأن نرجح مثلاً أن زاوية كالتي تنسب إلى أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689هـ) بتونس، كانت على جانب

(1) ن. م.، ص 86.
(2) ن. م.، ص 78.
(3) ن. م.
(4) تاريخ، ص 60.
(5) تاريخ، ص 53 انظر أدناه.

من الاتساع وتحتوي على عدة غرف وربما اتسعت لأكثر من طابق حيث تروي مناقبه أنّ تنقّل فقرائها كان يتطلب «ثلاثة أرحلة بحيث يكون في كل رحل عشرين»[1]، بحيث نستنتج إذا صحت هذه الرواية أن عددهم كان يناهز الـ 60 فقيراً وهو عدد معقول بالنسبة لما كان موجوداً في زوايا أخرى في تلك الفترة كما سيأتي في فقرة موالية.

*** الزاوية الحصينة**

أما الصنف الآخر من الزوايا الإفريقيّة في تلك الفترة فهو الزاوية الرابطة أو الزاوية الحصينة كما وصفها التجاني في رحلته، عند اجتيازه على وطن طرابلس: «ثم اجتزنا (..) على زاوية تعرف بزاوية أولاد سهيل فنزلنا هناك وهي رابطة حصينة يحف بها شجر كثير (..) ولها أرض متسعة تعرف بالسابرية»[2]؛ ومما عاينه التجاني في هذه الزاوية قبر الشيخ أبي عيسى مؤسسها[3]. وإذا صحّ الافتراض بأن أبا عيسى دفن في الزاوية عند موته (أي سنة 673هـ) وليس لاحقاً فتكون هذه أقدم زاوية بإفريقيّة دفن فيها مؤسسها. وعلاوة على مساكن لأولاد أبي عيسى الذين خلفوه في «إقامة رسم الزاوية» و«سكنوها رحمة للمجتازين بهم»[4]، كانت في الزاوية على ما يبدو مكتبة حيث عاين التجاني كتباً كثيرة محبسة[5] وكذلك مخزن للأسلحة محبسة هي الأخرى حيث يقول: «فأصعدونا إليهم فوجدناهم قد شحنوها بالعدد المنمنة على نحو التحبيس عليها»[6].

(1) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18551، ص 21أ.
(2) رحلة، ص 212.
(3) ن. م.، ص 213.
(4) ن. م.
(5) ن. م.
(6) ن. م.

وإلى صنف الزوايا الحصينة أيضاً تنتمي زاوية أولاد سنان التي يجتاز عليها التجاني بعد مروره على زاوية أولاد سهيل والتي يصفها بأنها «أضخم (. .) حالاً وأكثر رجالاً» من سابقتها بها مبان كثيرة ولها أرض متسعة»[1] والجدير بالذكر أن هذه الزاوية كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أولاد سهيل، أعطت اسمها للموضع، لكن هنا وخلافاً للزاوية الأولى، أصبح من العسير الفصل في كلام التجاني بين وصفه للزاوية كمؤسسة متفردة ووصفه للموضع الذي أصبح برمته يعرف بها. فهل «المباني الكثيرة» تحيل إلى الزاوية أم إلى الموضع؟ مهما يكن من أمر إن الظاهرة ملفتة وإن دلت على شيء فهو على مدى حيوية المؤسسة اقتصادياً[2] واجتماعياً[3].

لقد ترك لنا الحميري بن الصباغ وصفاً لزاوية أبي الحسن الشاذلي في الإسكندرية كما عاينها بنفسه سنة 715هـ أي بعد 59 سنة على وفاة الشاذلي (ت 656هـ) بحيث لا نتصور أنه اعتراها تغير ملحوظ، وهي كانت «ببرج من أبراج السور حبسه السلطان[4] عليه وعلى ذريته[5] (. .)

---

(1) ن. م.، ص 213ـ214.

(2) ألا يذكر التجاني أن «هناك [أي في ذلك الموضع] مجمع العرب وسوقهم، وبها يُباع مجتليهم ومسوقهم» رحلة، ص 214.

(3) يوجد في نفس الفترة تقريباً بالقيروان «ربض أولاد حكيم» (نسبة إلى غيث الحكيمي تلميذ الحبيبي) ونحن هنا أمام حالة نموذجية لم يؤسس فيها الولي زاوية بل أسس حياً كاملاً (أو ربضاً) يعرف به، حول داره التي سكنها بأهله والمسجد الذي بناه: «فبنى الناس بجواره يميناً وشمالاً حتى كثر الخلق بربضه». **معالم** IV، ص 35ـ36.

(4) لما كانت إقامة الشاذلي بالإسكندرية بدأت على الأرجح ما بين سنة 642 و646هـ فسلطان الوقت آنذاك كان الملك الصالح أيوب 638ـ647هـ/ 1240ـ1249م الذي وقع في آخر سنة من ملكه النزول الصليبي في عين دمياط، انظر **الفارسية**، ص 110.

(5) **درّة**، ص 34.

بأسفله ماجل كبير ومرابط للبهائم. وفي الوسط منه مساكن للفقراء وجامع كبير وفي أعلاه أعلية لسكناه [أي الشاذلي] ولعياله»[1]. نحن لم نقف في المحيط المباشر «للمدرسة» الشاذلية بتونس خلال النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م على زوايا أمكن ربطها بهذا النسق المعماري.

## ج ـ وظائف الزاوية الإفريقيّة في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م

وجب التمييز بين ثلاث أصناف من الزوايا بإفريقيّة في تلك الفترة:

1 ـ الزاوية كفضاء يجتمع فيه الإخوان والفقراء على شيخ من الشيوخ كما هو الحال بالنسبة لزاوية المغربي وزاوية المرجاني بتونس ـ وربما أيضاً زاوية الزبيديين المعاصرة لهما وإن نحن نفتقر إلى معلومات حولها ـ وزاويتي القديدي بقديد أولاً ثم بالقيروان وزاوية الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الكافي بوطن صفاقس.

2 ـ الزاوية المتخصصة في الخفر في القبائل واستخراج الأموال كزاوية أولاد سنان وزاوية أبي غمارة.

3 ـ الزاوية كفضاء لإضافة الوارد عليها كزاوية أولاد سهيل.

علماً بأننا في محاولة التصنيف هذه اعتمدنا على الوظيفة أو «الرسالة» الأساسية للزاوية حيث يمكن أن تضطلع هذه الأخيرة بوظائف أخرى إلى جانب وظيفتها الأساسية.

### * الزاوية كمسكن للفقراء

إلى هذا الصنف تنتمي زاوية القديدي بكل من قديد والقيروان حيث

---

(1) ن. م.

ينسب إليه قوله: «واجتمعت عليّ الإخوان والفقراء وكنت على قدم التجريد فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت طاوياً»[1].

كذلك الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد المغربي بتونس والتي سبق ذكرنا لفقرائها وعددهم، وزاوية المرجاني التي يذكر الزركشي أنه أطعم فقراءها عصيدة الحنطة[2] يوم ولادة ابن الواثق بـ «بيت» الولي بالزاوية كما سبق، من هنا كنية الولد بـ «أبي عصيدة».

إلى نفس هذا النمط تنتمي زاوية أبي الحسن علي بن عبد الكافي بوطن صفاقس[3]. حيث كان يسكنها، علاوة على أولاد الولي «خلق كثير» دون أن يذكر لنا مقديش عددهم.

أما النشاط «الصوفي» للزاوية في تربية المريدين والتلاميذ وتنظيم مجالس الذكر والتدريس فنراه بوضوح في زاوية القديدي بقديد حيث سبق وذكرنا ما ينسب إليه من قول: «فأقمت بالزاوية، وكثر التلامذة والمعارف»[4]. ومما يؤكد أيضاً أن زاوية القديدي كانت مؤسسة صوفية بكل معنى الكلمة، أي فضاء يتربى فيه مريدوه ويسلكون «طريقته» في التصوف هذا القول المنسوب إليه عن تلميذه عمار: «أخذ في الاجتهاد والعبادة، والحزن والبكاء وسرد الصيام والإقلال من الكلام، وكان لا ينام من الليل إلا قليلاً»[5]، وهذه جميعها من مقومات «الطريقة» السدادية كما كانت تعقد بالزاوية مجالس للذكر والقراءة بمسجدها تحديداً[6] وكان ينظّم ميعاداً للرقائق بزاويته بالقيروان[7].

---

(1) **معالم**، ص 52.

(2) **تاريخ**، ص 53.

(3) انظر ترجمته في **نزهة** II، ص 303ـ306. وورد ذكر الزاوية في ن. م.

(4) **معالم** IV، ص 52.

(5) ن. م.، ص 53 و54.

(6) **معالم** IV، ص 61.

(7) ن. م.، ص 77.

وتظهر لنا رواية مقديش للأحداث التي كانت زاوية ابن عبد الكافي بصفاقس مسرحاً لها ـ والتي نذكرها أدناه ـ هذا الأخير يعطي درساً في زاويته: «وكان نزولهم بعد العصر عشية الجمعة والشيخ في الدرس (..) فخرج الشيخ من الدرس»[1].

أما في تونس فكانت تقام أيضاً مجالس الذكر في زاوية المغربي[2]. كما كان أيضاً للمرجاني مجلس على الأرجح بزاويته وكان المغربي ممن يحضر ذلك المجلس[3]. هل كانت زاوية المرجاني تضطلع في حياته (أي في المئة السابعة هـ/ 13م) بوظيفة التدريس أيضاً؟ مصادر الفترة لا تذكر شيئاً. ووجب هنا الاحتراز من بعض الأعمال التي تستعمل عدة مصطلحات تخلط بينها دون أية مراعاة لتاريخية ظهورها بإفريقيّة ودون ذكر المصادر التي أستقت منها هذه المعلومات كقول النيال مثلاً في سياق تعريفه بالمرجاني: «صاحب المدرسة المرجانية وكان يرابط فيها وجعلها لطلبة العلم رباطاً»[4]، في حين أنّ تقارب المؤسستين (الزاوية والمدرسة) لن يتم إلا في أواخر الفترة الحفصية كما سنرى لاحقاً. هذا مع العلم أن «رباط» المرجاني ذكره ابن الشماع[5] وهو من المتأخرين[6]. إن اضطلاع بعض زوايا إفريقيّة في تلك الفترة (أواخر المئة السابعة هـ/ 13م) بوظيفة التدريس، وإن سوف ينتشر أساساً خلال القرن الموالي إلا أنه وارد وهو

---

(1) **نزهة II**، ص 305.

(2) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 21أ.

(3) (م) 18441، ص 21ب **الفارسية**، ص 153.

(4) النيال (محمد البهلي) **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، مكتبة النجاح، تونس، 1965، ص 264.

(5) **الأدلة**، ص 95.

(6) ألف كتابه في أواخر عام 861هـ **الأدلة**، ص 3 (ط. الكعاك) واقتبس فيه الكثير عن ابن خلدون في كتاب **العبر** وعن **الفارسية** لابن قنفذ.

ما تسمح أيضاً بافتراضه المكتبة المحبسة على زاوية أولاد سهيل والتي عاينها التجاني في رحلته[1].

*** الزاوية الإفريقيّة ووظيفة إيواء الفارين**

لقد سبق وذكرنا فرار جارية السلطان الحفصي الواثق يوم قتل هذا الأخير، إلى زاوية الولي أبي محمد المرجاني حيث وَلَدَتْ في أحد «بيوت» الزاوية. ولما كان الواثق قتل سنة 679هـ[2]، فهذا مؤشر على اضطلاع الزاوية بإفريقيّة بوظيفة إيواء الفارين منذ تلك الفترة.

نفس وظيفة «ملجأ الملهوف» على حد تعبير أبي الحسن علي بن عبد الكافي المذكور أعلاه[3]، اضطلعت بها زاوية هذا الولي بوطن صفاقس حسب ما ذكره مقديش من خلال حادثة هروب أحد الوزراء سنة 705هـ إليها «ومعه خمسة بغال محملة بالذهب والسروج والملبوس من أكراك وحلل وغيرها من أنواع اللباس، ونزل بالزاوية المذكورة هو وخدامه فاستقر بالزاوية (. .) ثلاثة أيام»[4]. إن لجوء الوزير الهارب إلى الزاوية دليل على أن الزوايا بإفريقيّة في تلك الفترة أصبحت بعد فضاءً «حرماً» لا يُنتهك. ألم ينسب إلى أبي الحسن قوله إلى الجنود الذين جاؤوا يبحثون عن الوزير «وأرادوا رفعه من الزاوية كرهاً»: «يا فرسان لا تهتكوا الحرم»[5]؛ بحيث إن الوظيفة الاجتماعية والروحية للزاوية في «جبر الخواطر» لا توازيها إلا سلطتها الخارقة في الدفاع عن نفسها تجاه من لا

---

(1) رحلة، ص 213.
(2) تاريخ، ص 43.
(3) نزهة II، ص 304.
(4) ن. م.، ص 303.
(5) ن. م.، ص 305.

«يحترمها» أي من ينتهك حرمتها وحرمة من يلجأ إليها «دخيلاً على الله ونزيلاً [على الزاوية]»[1]: «من أتانا زائراً رجع مجبور الخاطر ومن أتانا بجُور غائر أعمر الله به المقابر»[2] ولا شك أن هذه الرواية التي تظهر مصير كل من تحدثه نفسه باقتحام الزوايا عنوة[3]، للقبض على من لجأ إلى حرمها، وما آلت إليه من خضوع السلطة «لحكم» الزاوية، الهدف منها تعزيز فكرة حرمة الزوايا وسلطانها تجاه السلطة وأعوان المخزن في فترة بدأت فيها الزوايا تلعب دوراً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً ودينياً سوف يظهر أساساً خلال المئة الثامنة هـ/ 14م لكن لاحت بوادره منذ أواخر المئة السابعة هـ/ 13م.

اضطلعت زاوية الزبيديين بتونس بنفس هذه الوظيفة حيث يروي الزركشي في سياق أحداث سنة 709هـ هروب أبي عبد الله محمد بن الدباغ حاجب السلطان الحفصي أبي بكر الشهيد وكاتب علامته عندما قتل هذا الأخير وتولى الخلافة أبو البقاء خالد[4]، إلى هذه الزاوية التي نستنتج أنها كانت تتمتع بحرمة لدى أعوان المخزن حيث وقع الاحتيال على الحاجب «حتى خرج اختياراً فثُقف»[5]؛ وهذه أيضاً من الأمثلة المبكرة على حرمة الزوايا التي ستعمم خلال المئة الثامنة هـ/ 14م.

إن اضطلاع الزوايا بوظيفة إيواء الفارين نتيجة لما كانت تحظى به من حرمة لدى السلطة السياسية، هو من الظواهر التي عاينها ابن بطوطة بالمشرق وتحديداً في ظفار في «زاوية الشيخ الصالح العابد أبي محمد بن

(1) ن. م.، ص 304.
(2) ن. م.، ص 305.
(3) انظر أطوار «المعركة» بين عسكر الأمير «قدر ثلاثة عشر خباء»، والزاوية في نزهة II، ص 305.
(4) تاريخ، ص 60.
(5) ن. م.

أبي بكر بن عيسى (..) وهذه الزاوية معظّمة عندهم يأتون إليها غدواً وعشية يستجيرون بها فإذا دخلها المستجير لم يقدر السلطان عليه»[1]؛ وقد شاهد ابن بطوطة نفسه مَن كان لجأ إليها: «رأيت بها شخصاً ذكر لي أن له بها مدة سنين مستجيراً لم يتعرض له السلطان وفي الأيام التي كنت بها استجار بها كاتب السلطان وأقام فيها حتى وقع بينهما الصلح»[2].

*** الزاوية المتخصصة في الخفر في القبائل واستخراج الأموال**

وقفنا على أربع زوايا أشارت إليها المصادر عُرفت أساساً بهذه الوظيفة. أولها زاوية عاينها التجاني عند اجتيازه على «زريق» من وطن قابس، «يسكنها رجل من البربر (..) اسمه سلام ويعرف بأبي غرارة[3] (..) وهو يخفر في قبائل دباب وله في استخراج أموالهم منهم اليد القوية»[4].

كما سبق وأشرنا إلى شهادة التجاني حول زاوية أولاد سهيل الذين «سكنوا تلك الزاوية رحمة للمجتازين بهم (..) يرجعون إليهم ما استلبتهم العرب، والدبابيون يرعون لهم حق رباطهم وحق مشاركتهم لهم في النسب»[5]؛ والجدير بالذكر هنا أن هذه الزاوية التي أسسها أبوهم، أبو عيسى سهيل (ت 673هـ)، كانت «رسالتها» الأصلية كما سنرى أدناه «إضافة من كان يرد علي[ـها]»[6]. بعد موت المؤسس وخلافته من طرف أبنائه في «إقامة رسم [الزاوية]»، حافظت هذه الأخيرة على رسالتها

(1) رحلة بط، ص 261.
(2) ن. م.
(3) انظر حوله ن. م.، ص 180-181.
(4) ن. م.، ص 180.
(5) ن. م.، ص 213.
(6) ن. م.

الأولى لكن أضافت عليها «وظيفة» أخرى وهي استخراج الأموال أو المتاع من العرب وإرجاعه إلى أصحابه من المجتازين الذين وقع سلبهم. ولا شك أن ما عاينه التجاني من «عدد منمنة» محبسة على الزاوية يدخل في إطار اضطلاعها بهذا الدور.

أما الزاوية الثالثة فهي زاوية أولاد سنان وهم أيضاً من الأعراب[1]، يقول التجاني: «وهذه الزاوية راجعة إلى حكم عبد الله بن دباب (..) الشديد القسوة المشهور هو وبنوه بربط البربر وتعذيبهم بالنار وغيرها لاستخراج أموالهم منهم»[2].، وأخيراً زاوية طولقة (من بلاد الزاب) التي أسسها سعادة الرياحي (ت 705هـ/ 1305م)[3] التي تعاقب عليها أبناؤه وأحفاده ويضيف ابن خلدون: «وتعترف لهم أعراب الغلاة من رياح حقاً في إجازة من يجيزونه من أهل السابلة»[4].

## * الزاوية كفضاء لإضافة الوارد عليها وإطعام الطعام

تكاد لا توجد إلا زاوية واحدة بإفريقيّة في تلك الفترة أنشئت لهذا الغرض واضطلعت أساساً بهذه الوظيفة[5] وهي زاوية أولاد سهيل التي ذكرناها مراراً. جاء في رحلة التجاني في تعريفه بمؤسّسها وبداوفع تأسيسها: «وسهيل صاحب هذه الزاوية رجل كان يعرف بأبي عيسى يذكر

---

(1) ن. م.، ص 214.

(2) ن. م.، إذن نستنتج أن هؤلاء كانوا يسكنون الزاوية ويشاركون أباهم في إقامة رسمها.

(3) عبر VI، ص 81ـ83.

(4) ن. م.، ص 85.

(5) بحيث يبدو لنا الكلام المنسوب إلى عبد الوهاب المزوغي (ت 675هـ) في مناقبه وهو الذي لم نقف له على زاوية، من الإقحامات المتأخرة: «زاوية بلا مائدة فما في بنيانها فايدة» (م) 18555، ص 136أ.

عنه صلاح واعتناء بإضافة من كان يرد عليه»[1]. ومن الواضح من كلام التجاني أن هذه هي الوظيفة الأساسية التي اضطلعت بها هذه الزاوية زمن حياة أبي عيسى. وعند اجتياز صاحب **الرحلة** عليها (سنة 707هـ ـ 708هـ) وقد خلف بعد أولاد سهيل أباهم في إقامة رسم الزاوية فإنها كانت لا تزال تضطلع بهذه الوظيفة، ويذكر التجاني إصرار أهل الزاوية على إضافة ركب اللحياني[2] ودعوته إلى «التحرم بطعامهم»[3]؛ الملفت هنا استعمال لفظة «التحرم» التي تحيل إلى الزاوية كفضاء «حرم». إن هذا المفهوم رأيناه أيضاً في زاوية علي بن عبد الكافي بوطن صقافس وهو سيفعل بقوة خلال القرون اللاحقة، ولا شك أن مثال زاوية أولاد سهيل وشهادة التجاني هي من الشواهد على الطابع المبكر لهذه الظاهرة. إن اقتران الطعام بالحرم، يرادفه اقتران الطعام بالبركة كما جاء في **نزهة** مقديش على لسان أبي الحسن علي بن عبد الكافي: «أنزلوا يا فرسان على بركة الله وكلوا طعام الزاوية (..) ما لكم لا تأكلون من طعام البركة»[4]، بحيث يصبح الثلاثي: الحرم ـ الطعام ـ البركة، في أساس اضطلاع الزوايا بوظيفة إطعام الطعام لمن يرد عليها زائراً أو مسافراً.

هل هذه «الرسالة» ـ إضافة المجتازين عليها ـ التي تميزت بها زاوية أولاد سهيل عن غيرها من زوايا إفريقيّة في تلك الفترة، يجعلها أكثر هذه الزوايا قرابة مع الزوايا بالمشرق حيث حسب شهادة ابن بطوطة كانت هذه

---

(1) رحلة، ص 213.

(2) هو «كبير الدولة الحفصية آنذاك وشيخ الموحدين الأمير أبو يحيى زكرياء بن اللحياني الذي اصطحب التجاني معه في سفرته لتفقد شؤون المملكة» انظر رحلة «مقدمة» حسن حسني عبد الوهاب، ص «لا».

(3) رحلة، ص 213 «ثم أتوا بطعام محتفل فطعمنا وانتشرنا».

(4) نزهة II، ص 304.

الوظيفة إحدى السمات الأساسية للزاوية المشرقية في كل من آسيا الوسطى لا سيما في سمرقند وبخارى[1]، وفي مضيق هرمز بمدينة لار[2]، وفي «عراق العجم» خاصة بمدينتي أصفهان وشيراز[3] وفي إيذج حيث يروي ابن بطوطة أن «في كل منزل من منازلها زاوية يسمونها المدرسة (. .) فإذا وصل المسافر إلى مدرسة منها أتي بما يكفيه من الطعام والعلف لدابته (. .)»[4]، وفي بلاد الأكراد، «في كل مرحلة زاوية فيها للوارد الخبز واللحم والحلواء»[5]، أما في مدينة كازارون[6]، حيث زاوية الشيخ أبي إسحاق الكازاروني فـ «لا يتركون الوارد عليهم للسفر حتى يقيم في الضيافة ثلاثة»[7]. وكذلك الشأن في «عراق العرب»، لا سيما في كربلاء عند مشهد الحسين بن علي، حيث عاين ابن بطوطة «زاوية كريمة فيها الطعام للوارد والصادر»[8]، كما عاين في مشهد، «مدرسة عظيمة» يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة، ولكل وارد عليها ضيافة ثلاثة أيام[9]. أما في بغداد فيبدو أن هذا التقليد كان في تراجع حيث يذكر ابن بطوطة أن زاوية الإمام أبي حنيفة كانت الوحيدة ببغداد التي «يطْعم فيها الطعام»[10]. كما عاين ابن بطوطة هذا التقليد في زوايا

---

(1) انظر رحلة بط، ص 368 و378.
(2) ن.م.، ص 277.
(3) ن. م.، ص 200 و202.
(4) ن. م.، ص 195.
(5) ن. م.، ص 191.
(6) «على مسيرة يومين من شيراز» رحلة بط، ص 217.
(7) ن. م.، ص 216.
(8) ن. م.، ص 221.
(9) ن. م.، ص 176.
(10) ن. م.، ص 227.

بلاد الشام لا سيما بمدينة صهيون التي «خارجها زاوية في وسط بستان فيها الطعام للوارد والصادر»[1] وكذلك في جبلة على قبر إبراهيم بن أدهم «زاوية حسنة فيها بركة ماء وبها الطعام للصادر والوارد»[2]. أما في «البلاد التركية» فإن تقليد الفتوّة أو الأخية[3] كان واسع الانتشار[4]، وفي قونية، وعلى تربة الصوفي جلال الدين الرومي، «زاوية عظيمة فيها الطعام للوارد والصادر»[5].

لا نستبعد أن تكون هناك علاقة بين الوظائف التي كانت تضطلع بها زاوية أولاد سهيل من إضافة المجتازين عليها وربما أيضاً من تدريس، وموقعها في وطن طرابلس.

### د ـ الحياة اليومية بزاوية إفريقيّة في النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م

رأينا أن عدد فقراء الزاوية المقيمين بها قد يبلغ في تلك الفترة ستين فقيراً في بعض الأحيان كما في زاوية المغربي بتونس. وحتى زاوية

---

(1) ن. م.، ص 75ـ76.

(2) ن. م.، ص 79.

(3) «الإخيّ (..) رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم وتلك هي الفتوّة أيضاً، ويبني الزاوية ويجعل فيها الفرش والسرج وما يحتاج إليه من الآلات ويخدم أصحابه بالنهار في طلب معايشهم. ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترون به الفواكه والطعام (..) فإن ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم، وكان ذلك ضيافته لديهم (..) وإن لم يرد وارد اجتمعوا على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعتهم بالغدو» رحلة بط، ص 285.

(4) ن. م.، ص 293 و312ـ313 و314ـ315.

(5) ن. م.، ص 294.

القديدي بمنزل قديد وإن لا تذكر ترجمته بالتحديد عدد فقرائها فهي تنسب إليه قوله: «ثم مشيت إليه [هو شيخه السدادي] ومعي أربعون فقيراً»[1].

ولا شك أن وجود هذا العدد من الفقراء بصفة شبه قارة بالزاوية كان يتطلب حداً أدنى من تقسيم العمل وتنظيمه بينهم وقد يعهد الشيخ إلى أحد تلامذته بالتصرف في شؤون الزاوية كما فعل القديدي مع عمار المعروفي بزاويته بقديد: «وكان يوالي عني أسباب الدنيا والتصرف على الفقراء»[2]. أما عند فتحه لزاويته بالقيروان فإن هذه المهمة آلت إلى الحاج عبد الله بن زياد «ولما وصل الشيخ القيروان أطلق في يده جميع ما يأتيه من الفتوح»[3]، وهو الذي كان يخدم القديدي قبل السفر للحج سنة 680هـ ورافقه في حجه و«تقدّم على النفقة»[4] وأمره القديدي ببناء الزاوية بالقيروان[5].

لقد ورد ذكر «المقدم بدار الشيخ»[6] و«نقيب الزاوية»[7] في **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (ت 689هـ) ولئن لم نقف خلال المئة السابعة هـ/ 13م بإفريقيّة على مثل هذه المصطلحات التي ستروج أساساً ابتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م[8]، نرجّح أنه وقع إسقاطها على زاوية المغربي من طرف بعض المتأخرين.

أما بالنسبة لمهمة «خديم الفقراء» التي وردت هي الأخرى في **مناقب**

---

(1) **معالم** IV، ص 52.

(2) ن. م.، ص 53.

(3) ن. م.، ص 70.

(4) ن. م.، ص 82.

(5) ن. م.، ص 84.

(6) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 21ب.

(7) ن. م.، ص 22أ.

(8) انظر الفصل V.

المغربي حيث نراه يأمر خديمه أبا عمر حريز: «إخدم إخوانك والله يعينك»[1] فنحن هنا أمام حالة طريفة: التحول من مهمة «خادم الشيخ» وهي من المهام التي يمكن اعتبارها تندرج ضمن المرحلة السابقة لظهور الزوايا[2] إلى مهمة «خديم الفقراء» أو خديم الزاوية المرتبطة بمرحلة ظهور الزوايا.

ومن المهام الأخرى أيضاً التي وردت في مصادرنا، الإمامة بمسجد الزاوية حيث تذكر ترجمة القديدي أن أبا عبد الله محمد بن عثمان بن غانم كان إمامه[3]. كما كان هنالك مؤذن[4]. لقد جاء في وصف ابن بطوطة للزوايا بين مدينة رامز وتستر من بلاد الأكراد: «في كل مرحلة زاوية (..) وفي كل زاوية الشيخ والإمام والمؤذنون والخادم للفقراء والعبيد والخدم يطبخون الطعام»[5].

هل تم اقتباس تقسيم العمل في زوايا إفريقيّة لتلك الفترة من المشرق حيث كان معمولاً به مع العلم بأن مستوى الهيكلة والتنظيم في زوايا المشرق كان متقدماً على ما هو معروف وموجود بإفريقيّة في نفس الفترة تقريباً[6]، كما سنرى من خلال بعض الأمثلة، وحيث لن ترتقي زوايا

---

(1) ن. م.، ص 20ب.

(2) حيث جاء في ترجمة أبي يوسف الدهماني ت 621هـ أن ممن خدمة ولازمه «المرابطة» أم يحيى مريم وابن هناص، معالم III، ص 221ـ222 هو أبو زكرياء المعروف بابن هناص انظر حوله ن. م.، ص 218ـ221.

(3) معالم IV، ص 103.

(4) ن. م.، ص 55.

(5) رحلة بط، ص 191.

(6) وإن نحن نعتمد هنا أساساً على مشاهدات ابن بطوطة التي تعود إلى حوالى سنة 726هـ إلا أنه يمكن افتراض أن ملاحظاته تنسحب على وضع الزوايا بالمشرق في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م وبداية الثامنة هـ/ 14م وهي الفترة التي نحن في صددها هنا بالنسبة لإفريقيّة.

إفريقيّة بصفة عامة إلى هذا المستوى من التنظيم والتخصص في المهام والتشعّب إلا ابتداء من النصف الثاني من المئة الثامنة هـ/ 14م[1].

تتحدث مناقب الشاذلي عن أحد أصحابه، أبو محمد عبد العزيز الزيتوني أنه «كان ناظراً على طعام الفقراء»[2]؛ مع العلم أن هذه التسمية بالذات لم نقف عليها بإفريقيّة أقله في الفترة الحفصية في حين كانت شائعة في التقليد الصوفي المصري[3] والمشرقي حيث عاين ابن بطوطة بزاوية قصطمونية (في البلاد التركية) مهمّتي الإشراف والنظر بحيث إن الأولى يُعهد بها إلى أحد الصوفية المقيمين بالزاوية وكان هذا ربما شرطاً من شروطها، أما الثانية ـ النظر ـ فيتولاها من ليس بالضرورة فقيراً أو صوفياً وقد يكون أحد أبناء من ابتناها من الأمراء أو الأعيان[4]. ولقد ترك لنا ابن بطوطة وصفاً لزوايا مصر عند اجتيازه عليها سنة 726هـ فيقول: «لكل زاوية شيخ وحارس (. .) وترتيب أمورهم عجيب (. .) من عوائدهم في الطعام أنه يأتي خديم الزاوية إلى الفقراء صباحاً فيعيّن له كل واحد ما يشتهيه من الطعام»[5]؛ إذا جاءهم زائر يقف بباب الزاوية «فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه فيخرج إليه ويسأله من أي البلاد أتى وبأي الزوايا نزل في طريقه ومَن شيخه»[6]. من الواضح هنا أننا أمام زاوية إحدى الطوائف الصوفية لا أمام زاوية لإطعام الطعام للصادر والوارد، علماً بأن نفس المهام تقريباً وجدت حتى في الزوايا التي اختصّت بهذه الوظيفة ففي تستر وقف ابن بطوطة على زاوية لذريّة سهل بن عبد الله

---

(1) انظر الفصل الموالي.

(2) درّة، ص 39.

(3) انظر ابن خلدون، التعريف، ص 313.

(4) رحلة بط، ص 318.

(5) ن. م.، ص 38.

(6) ن. م.

التستري[1] له أربعة أولاد: «أحدهم موكل بأوقاف الزاوية، والثاني متصرف فيما يحتاج إليه من النفقات في كل يوم والثالث خديم السماط بين أيدي الواردين ومرتب الطعام لهم، والرابع موكل بالطباخين والسقائين والفراشين»[2].

### هـ ـ موارد الزاوية الإفريقيّة في النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م

إن مسألة موارد الزاوية تثير إشكالية الكسب والتوكل، ولا يزال النموذج الولائي يتأرجح بين هذين القطبين. وهذا واضح مثلاً في ترجمة أبي علي سالم القديدي الذي تظهره في مرحلة أولى يؤثر التوكل أو «التجريد» وذلك مباشرة بعيد فتحه لزاويته بقديد: «وكنت على قدم التجريد، فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت طاوياً»[3] وكان ذلك في حياة شيخه أبي هلال السدادي.

ثم تذكر ترجمته أنه لما عاد من الحج «أمر بصدقة جميع ما تحصّل له في حرثه (..) وتصدّق بجميع غنمه وكانت قدر ألف رأس، وبجميع بقره وكانت قدر الستين رأساً وأشار بأربعة من الخيل وترك السبب بالحرث وغيره»[4]

مما يدل على أنه في مرحلة ثانية وقبل توجهه إلى الحج كان يعيش على نمط الكسب. ولكن في نفس الوقت تظهر لنا ترجمته إقبال البوادي

---

(1) هو أبو محمد سهل بن عبد الله التستري ذكره القشيري (**الرسالة**، ص 14ـ15) ت 283هـ «وقيل 273» ن. م.، ص 14 لقي ذا النون المصري.

(2) **رحلة بط**، ص 192.

(3) **معالم** IV، ص 52.

(4) ن. م.، ص 83.

عليه بشتى أنواع الفتوح والغنم: «وجاء خلق كثير من البوادي بالفتوح والغنم (..) فامتلأت الزاوية»[1]. هل أن الفتوح تنفق على الفقراء فقط، أما الولي وعائلته فيكون قوتهم من حرثه وغنمه، وهذا ما نفترضه حيث جاء في ترجمته: «أطلق [القديدي] في يده [هو الحاج عبد الله بن زياد السابق الذكر] جميع ما يأتيه من الفتوح يقول له تصدّق بذلك على من يستحقه (..) ولا يقبل الشيخ مما يأتيه شيئاً وما كان قوته وقوت أهله إلا من عمل أيديهم»[2].

ورغم التضارب في نص ترجمته حول التسلسل الكرونولوجي لهذه المراحل، نرجح أن الولي دخل بعد عودته من الحج إلى تاريخ وفاته مرحلة ثالثة ترك فيها نمط الكسب وسلك نمط التوكل: «وترك السبب بالحرث وغيره وبقي على قدم التجريد متوكلاً على الله عز وجل، بقي هكذا إلى أن مات»[3].

كيف ينعكس ذلك على مستوى موارد الزاوية وهل هذه الأخيرة أصبحت منذ تلك الفترة تعتمد كلياً على موارد قارة تفي بحاجياتها أم أن هذه الموارد على أهميتها أحياناً لا تزال عطاءات وهبات موسمية؟ من الواضح أنه عندما فتح القديدي زاويته بقديد، ربما حوالى منتصف المئة السابعة هـ/ 13م[4]، كانت هذه الموارد ضعيفة لكن ما تذكره مناقبه فيما بعد من إمتلاء الزاوية بالفتوح والغنم مؤشر على وفرة ما أصبحت الزوايا تحظى به في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م من عطاءات وهبات وفتوح.

وهذا لم يوجد فقط بالقيروان فحتى بتونس، تروي مناقب أبي

(1) **معالم** IV، ص 65.
(2) ن. م.، ص 70.
(3) ن. م.، ص 83.
(4) انظر تعليقنا أعلاه.

**عبد الله محمد المغربي** (ت 689هـ) كيف وصل إلى الزاوية ليلة «ستة عشر مثرداً على رؤوس الحمالين»[1] وفي ظرف عشية واحدة يصلها 220 ديناراً ذهباً في شكل هبات من الناس و150 مثقالاً ذهباً من عند السلطان[2]. وكمؤشر على مدى ما أصبحت تحظى به بعض الزوايا من عطاءات وهبات وعلى الطابع الموسمي لهذه الهبات، تروي لنا **مناقب المغربي** أنه أرسل يوماً ثمانين ديناراً كانت وردت عليه كهبة إلى زاوية أحد الصوفية[3]، كان على ما يبدو بأمس الحاجة إلى الدعم المالي[4].

إن «ثروة» القديدي التي تصدق بها لدى عودته من الحج ربما أتى بعضها من حرثه لكن أتى بعضها الآخر من مدخرات ما يرد عليه من فتوح وهبات؛ حيث تروي ترجمته أنه بعد استقراره بالقيروان وسلوكه نمط التجريد والتوكل كان «إذا فتح الله بهدية أو بشيء أنفق ذلك على الفقراء والزوار ولم يدخر شيئاً»[5]. ونفترض أنه ربما فعل ذلك في المرحلة السابقة عندما كان لا يزال بقديد وإلا لما أمكن تفسير هذه الحادثة التي ترويها ترجمته عند إضافة الزاوية ما لا يقل عن مائتي زائر و23 فارساً: «فلقيهم وأضافهم وذبح لهم رأسين من البقر غير الغنم وأمر (..) أن يخرج لهم التمر فأخرج لهم قدر الخمسة أقفزة تمراً (..) ثم أمر بإحضار الطعام (..)» وقال الشيخ «صبوا الزيت حتى يدور بدوائر القصعة علماً بأنهم كانوا «علفوا» من الشعير «مقدار الثلاثة أقفزة ونصف روينة»[6].

---

(1) (م) 18441، ص 21أ.

(2) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 22أ.

(3) لم نستطع ضبط هويته.

(4) (م) 18441، ص 22ب.

(5) **معالم** IV، ص 83.

(6) ن. م.، ص 99 والرّونية وعاء.

مهما يكن من أمر، نعتقد أن الزوايا في تلك الفترة، على أهمية الهبات والفتوح التي بدأت تحظى بها، كانت مواردها لا تزال أساساً موارد موسمية وربما احتاجت الزاوية إلى المساعدة المالية من طرف زاوية أخرى أكثر حظوة. وسوف نرى أن هذا الوضع سيتغير خلال المئة الثامنة هـ/ 14م. ولئن قبلت بعض الزوايا كما رأينا بالنسبة لزاوية المغربي عطاءات وهبات من لدن السلطان، فإن النموذج الولائي الذي قوامه التورّع ورفض العطاءات التي مأتاها السلطة وعمالها، لا يزال حياً نراه مجسّداً مثلاً في زاوية أبي الحسن علي بن عبد الكافي الذي قال له الأمير بعد أن «تاب» و«تواضع بين يديه»[1]: «أطلب شيئاً من الدنيا تستعين به على الزاوية فقال الشيخ نطلب من الله الآخرة وأبى أن يطلب شيئاً من الدنيا»[2].

أما في المشرق وخلال نفس الفترة تقريباً[3]، كانت الزوايا تحظى بموارد قارة في شكل أوقاف وموارد منتظمة من خزينة الدولة، ففي إيذج مثلاً «بعراق العجم» كان سلطان البلاد ـ الذي يحكى أنه هو الذي عمر الزوايا الأربع مائة والستين منها أربع وأربعون بالحضرة ـ يقسّم خراج بلاده إلى أثلاث منها ثلث «لنفقة الزوايا والمدارس»[4]. كما لا شك أن زاوية كتلك التي يصفها ابن بطوطة عند اجتيازه على مصر حيث للفقراء «كسوة الشتاء وكسوة الصيف ومرتب شهري من ثلاثين درهماً للواحد في الشهر إلى 20 (. .) ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جمعة

(1) نزهة، ص 306.
(2) ن. م.
(3) انظر تعليقنا أعلاه.
(4) رحلة بط، ص 194 علماً هنا بأن الزاوية «يسمونها المدرسة» ن. م. أما أيذج أو «مال الأمير» وهي حضرة السلطان أتابك الذي «كان (. .) زاهداً صالحاً (. .) يلبس تحت ثيابه مما يلي جسده ثوب شعر»، ن. م.، ص 195.

والصابون لغسل أثوابهم والأجرة لدخول الحمام والزيت للاستصباح»[1]، لا بد وأن لها موارد قارة تسمح لها بالوفاء بهذه الالتزامات، مثلاً أوقاف محبسة عليها على غرار زاوية قصطمونية التي عاينها ابن بطوطة في البلاد التركية والتي كان بناها أحد الأمراء بعد «توبته» وجعل «فوائد القرية وقفاً عليها (..) وعيّن من أوقاف هذه الزاوية لكل فقير يرد من الحرمين أو من الشام ومصر والعراقين وخراسان وسواها كسوة كاملة ومائة درهم يوم قدومه وثلاثمائة درهم يوم سفره والنفقة أيام مقامه»[2] وكذلك الشأن بالنسبة لزاوية أخرى ببخارى «لها أوقاف ضخمة»[3].

ومما يؤكد أن المجتمع بالمشرق كان أصبح على استعداد لتحمل العبء الاقتصادي للولاية وعلى أن يضع جانباً نسبة من موارده ومن قوته للقيام بالزوايا والفقراء، ما ذكره ابن بطوطة عند اجتيازه على هرمز وعلى مدينة لار تحديداً حيث كان من عادة الفقراء «أنهم يجتمعون بالزاوية بعد صلاة العصر من كل يوم ثم يطوفون على دور المدينة فيُعطاهم من كل دار الرغيف والرغيفان (..) وأهل الدور قد ألفوا ذلك فهم يجعلونه في جملة قوتهم ويعدّونه لهم إعانة على إطعام الطعام»[4]. هنا أيضاً يبرز الطابع القار لموارد هذه الزاوية. ومن موارد الزوايا أيضاً آنذاك بالمشرق، النذور القارة حيث يروي ابن بطوطة أن أهل سمرقند كانوا يخرجون «كل ليلة اثنين وجمعة إلى الزاوية المجاورة لقبر ابن عم الرسول قثم بن العباس بن عبد المطلب وينذرون له النذور العظيمة ويأتون إليه بالبقر والغنم والدراهم والدنانير»[5].

---

(1) ن. م.، ص 38.
(2) ن. م.، ص 318.
(3) ن. م.، ص 368.
(4) ن. م.، ص 277.
(5) ن. م.، ص 378.

## خاتمة

تلك هي أبرز سمات الزاوية الإفريقيّة خلال المئة السابعة هـ/ 13م، فبعد طور ظهورها الأول حيث كانت لا تزال ظاهرة محدودة عددياً، وجب عليها التعايش مع مؤسسات قديمة أظهر بعضها كالرباط مثلاً حيوية وقدرة على التطور والتأقلم مع المرحلة الجديدة لتطور الحركة الصوفية والحياة الدينية بإفريقية، وكانت هي نفسها لا تزال تحمل سمات هذه المؤسسات ـ ذكرنا مدى قربها من مؤسسة المسجد التي خرجت من رحمها ـ، عرفت فيما بعد بداية انتشار يشهد عليها ازدياد عدد الزوايا؛ في نفس الوقت، بدأت تكتمل فيها مقوّمات التفرّد كمؤسسة لها وظائف وروّاد أو نزلاء وموارد وإن لا يزال طابعها الرئيسي هو الموسمية؛ إلا أن وفرة هذه الموارد تشهد على مدى ما أصبحت المؤسسة تحظى به من شعبية ومن تأثير ليس فقط عند العامة بل حتى لدى الحكام الذين أصبحوا يهابونها ويقرّون لها حرمتها وبدأوا يتودّدون إليها بالهبات والعطاءات.

كيف تطورت الزاوية الإفريقيّة خلال القرنين الثامن هـ/ 14م والتاسع هـ/ 15م اللذين يمكن اعتبارهما بمثابة مرحلة النضج والاندماج في المجتمع؟ هذا ما سنراه في الفصلين المواليين.

# الفصل الخامس

# مرحلة النضج والاندماج الاجتماعي

## تمهيد

لماذا يمكن اعتبار المئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م بمثابة «العصر الذهبي» للزاوية في العهد الحفصي، بل العصر الذي ستتحول فيه إلى مؤسسة «حفصية» بمعنى مؤسسة مندمجة كلياً في المجتمع الحفصي، وتجسد في الآن نفسه سياسة الحكم الحفصي الدينية إن صح التعبير؟ لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل الزاوية التي نتكلم عنها هنا لا تزال مؤسسة صوفية، أم أنه وقع نوع من الاحتواء لها من طرف الدائرتين الدينية ـ متمثلة في «مؤسسة» الفتيا والعلماء ـ والسياسية، أم أن الأمر لا يعدو كونه عملية هضم من طرف المجتمع الحفصي للمؤسسة بحيث إلى جانب الزاوية «الصوفية» أصبح هنالك الزاوية «العلمية» والزاوية «الفقهية»؟ وهل أن عمليتي الهضم والاحتواء كانتا تامتين أم بقيت هنالك ظواهر شاذة بحيث إلى جانب الزاوية كمؤسسة «رسمية» لقراءة العلم وإضافة المسافرين، بقيت الزاوية الصوفية كفضاء تُخرق فيه العادات وتستقطب أهل الجذب والأحوال وتثير الانتقاد والاعتراض في نفس الوقت الذي أصبحت فيه مركزاً لسلطة حقيقية. وكيف انعكس هذا التطور على مختلف المقومات التي ذكرناها في الفصل السابق أي على ظروف تأسيس

الزاوية، وشكلها الهندسي كمعلم عمراني ووظائفها، وروّادها، وتنظيم العمل فيها، ومواردها؟

** ظاهرة عددية

حتى نتبين مدى انتشار المؤسسة التي تحولت إلى ظاهرة عددية خلال هذين القرنين نسوق بعض الأرقام. فلقد تضاعف عدد الزوايا بالقيروان خلال المئة الثامنة هـ/ 14م حيث وقفنا على ما لا يقل عن عشر زوايا[1] وقع تأسيسها في ذلك القرن في حين لم نقف طوال المئة السابعة هـ/ 13م إلا على أربع زوايا، وإذا أضفنا إليها ما كان لا يزال موجوداً إلى زمن الجديدي (ت 786هـ)، وصل هذا العدد إلى 12 وهو عدد تقريبي حيث ينسب إليه قوله: «القيروان مملوءة بالزوايا: زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني[2]، وزاوية الشيخ أبي علي سالم القديدي[3]، وزاوية الشيخ سليمان البربري، وزاوية الشيخ أبي الحسن علي العواني إلى غير ذلك..»[4]. أما في تونس وعملها فلقد وقفنا بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م على ما لا يقل عن عشر زوايا تم تشييدها أو تأسيسها آنذاك علاوة على الزوايا التي كانت موجودة بتونس في تلك الفترة ولم نقف على ظروف أو تاريخ تأسيسها بما فيها زوايا المئة

(1) باعتبار زاويتي كل من الجديدي بالمهدية وأبي فارس عبد العزيز بطيلبة، من أعمال القيروان لا من أعمال صفاقس.

(2) هل هو يعقوب بن خليفة ت 669هـ أ م. يعقوب ابن ثابت ت 621هـ؟ مهما يكن من أمر نحن لم نقف لأحد منهما على زاوية في حياته.

(3) ربما كانت تحولت إلى مزار حيث كان القديدي مدفوناً بها، انظر تعليقنا في الفصل IV.

(4) **معالم** IV، ص 227.

السابعة هـ/ 13م التي لا تزال موجودة تذكرها مصادرنا وعددها يناهز الثماني بحيث قد يكون العدد الجملي والتقريبي[1] لزوايا تونس في أواخر المئة التاسعة هـ/ 15م زهاء ثماني عشرة زاوية، في حين لم يكن عددها يتجاوز الست أو السبع في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م.

إلا أن الظاهرة الملفتة هنا إذا ما قارنا بين حركة تأسيس وتشييد الزوايا بمدينة تونس في كل من المئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م، هي أن هذه الحركة كانت شبه معدومة في القرن الثامن هـ/ 14م في حين نشطت في القرن التاسع هـ/ 15م الذي شهد تأسيس ما لا يقل عن تسع زوايا، ما عدا الزوايا التي أسسها السلطان عثمان (839هـ ـ 893هـ) في كامل أنحاء إفريقيّة بين تونس وباجة، بين قفصة وتوزر، في بسكرة، إلخ والتي لا يقل عددها عن ثماني زوايا. هل لهذه الظاهرة علاقة ما مع وجود ابن عرفة (ت 803هـ/ 1400م) بتونس وموقفه من التصوف وأهله ومع حركة انتعاش الفقه المالكي في زمنه ومع ما يُنسب إلى بعض الأولياء أمثال أبي عبد الله الظريف (ت 787هـ/ 1385م) من انتقاد للزوايا واعتبارها بدعةً وضرباً من ضروب الرهبانية؟ لكن السؤال الذي يطرح هنا لماذا في نفس الوقت وبالقيروان تحديداً، وحيث لم تكن المدرسة الفقهية المالكية أقل حيوية وانتعاشاً على يد الرمّاح[2] والشبيبي[3] وغيرهما، نشطت حركة تشييد الزوايا كما رأينا. هل أن

---

(1) فنحن دون شك لم نقف على جميع زوايا تونس وعملها في تلك الفترة.

(2) هو أبو عبد الله محمد ابن عبد الرحمان القيسي (ت 749هـ)، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 109ـ120.

(3) هو أبو محمد عبد الله ابن محمد ابن يوسف البلوي الشبيبي (ت 782هـ) «الفقيه الحافظ المفتي» **تاريخ**، ص 111، شيخ البرزلي وابن ناجي، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 203ـ226.

النمط الجديد من الزوايا الذي عرفته القيروان والتقارب بينها وبين مؤسسة المدرسة، بل جلوس بعض كبار فقهاء المدينة كالرمّاح مثلاً للفتوى في زاوية، كان بمثابة «الحصيلة القيروانية» أو المساومة القيروانية le compromis kairouanais بين الفقه والتصوف؟ سوف نعود إلى هذه المسألة في الفصل المخصص للعلاقة بين الفقهاء والأولياء.

*** * مشكلة المصادر**

هل عرفت بقية المراكز الصوفية بإفريقيّة خلال القرنين الثامن هـ/ 14م والتاسع هـ/ 15م نفس ظاهرة تزايد عدد الزوايا وانتشارها؟ نحن نعتقد ذلك وإنْ ربما بنسبة أقل نظراً لأهمية كل من تونس والقيروان كحواضر وكمراكز دينية علاوة على المكانة الفريدة التي تتبوؤها تونس بوصفها مركز الدولة الحفصية، في فترة أصبحت فيها الزاوية مؤسسة شبه رسمية يشيدها السلطان ويحبس عليها الأوقاف ويعيّن المقدّم للإشراف عليها. وهنا لا شك أن المصادر التي في حوزتنا أولت هاتين الحاضرتين كل عناية في حين نفتقر إلى مصادر تغطي المناطق الأخرى بإفريقيّة. فبالنسبة لبجاية مثلاً لم نقف على مصدر بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م ولا نتصور أن هذه المدينة التي عهدناها في المئة السابعة هـ/ 13م مركزاً صوفياً ودينياً مرموقاً، لم تشهد هي الأخرى نفس ظاهرة انتعاش وانتشار الزوايا. أما قسنطينة فإن مؤلفات ابن قنفذ تسمح بالإحاطة بهذه الظاهرة إلى أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م حيث يذكر لنا زاويتين في حين لم نقف خلال المئة السابعة هـ/ 13م إلا على زاوية واحدة، زاوية والد جده: أما بالنسبة للمئة التاسعة هـ/ 15م فنحن كذلك أمام مشكلة عدم توفر مصادر. علماً بأن كتب التاريخ المتأخرة كـ تاريخ

الزركشي[1] **والأدلة** لابن الشماع[2]، تعطي بعض المعلومات حول حركة تشييد الزوايا[3]. أما مقديش فيسمح لنا من خلال **نزهته** بالإحاطة بهذه الظاهرة بوطن صفاقس حيث وقفنا، بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م على ما لا يقل عن أربع زوايا في حين لم نقف في أوائل المئة الثامنة هـ/ 14م إلا على زاوية أبي الحسن علي بن عبد الكافي. أما إذا اعتبرنا المهدية من عمل صفاقس أي إذا أضفنا زاويتي الجديدي بالمهدية وأبي فارس عبد العزيز بن الشيخ عياش بطبلبة «من عمل المهدية» فيصبح هذا العدد ست زوايا.

ونعاني أيضاً بالنسبة لوطن طرابلس من مشكلة عدم وجود مصادر لتلك الفترة مع العلم بأن استقرار الشيخ زرّوق البرنسي الفاسي بطرابلس ووفاته بتكرين من عملها سنة 899هـ/ 1493م[4] معتزلاً أصحابه وأهله وذويه ببلده فاس هو دون شك مؤشر على المكانة الدينية والعلمية والصوفية التي كانت لهذه الحاضرة في المئة التاسعة هـ/ 15م، كما لا بد وأنه خلق بوجوده في تلك الربوع ونشاطه في مجال التصوف ديناميكية وهو الذي ترك عديد المؤلفات في التصوف اتسم بعضها بالطابع الجدلي كما هو الشأن بالنسبة لكتاب **عدّة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق**[5].

---

(1) الذي أوقف تاريخه في حدود سنة 882هـ حول هذه المسألة، انظر **تاريخ**، مقدمة، الط. الثانية.

(2) أنجزه في أواخر عام 861هـ، **الأدلة**، ص 3 (ط. الكعاك).

(3) كالزركشي مثلاً الذي يذكر في سياق كلامه عن مآثر الدولة «العثمانية» ـ نسبة إلى السلطان أبي عمرو عثمان ـ ما شيده هذا الأخير من زوايا في أنحاء إفريقيّة، انظر أدناه.

(4) نيل، ص 85.

(5) بالنسبة لقائمة مؤلفاته، انظر ن. م.

وبالتالي، وعلى الرغم من الطابع اللامتكافئ لمعلوماتنا حول هذا المركز أو ذاك، بالإمكان أن نتصور أن حركة ازدهار الزوايا خلال المئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م كانت عامة في كامل أنحاء إفريقيّة مع وجود تفاوت نظراً لأهمية بعض المراكز، كما ذكرنا أعلاه، لا سيما تونس والقيروان.

## 1 ـ ظروف التأسيس[1]

لقد استخلصنا أربعة أنماط لتأسيس الزوايا بإفريقيّة في تلك الفترة:

### أ ـ النمط الخارق

هو الذي يجسّده الجديدي بالقيروان حيث ينسب إليه قوله: «رأيت في منامي كأن قائلاً يقول لي: اعمل زاوية (..) ومدّ السماط والحال يمشي، وإلا تلزمك العقوبة، فعملت الزاوية»[2]. إن هذا القول يسترعي أربع ملاحظات: أولاً اتخاذ التدخل الخارق شكل منام، وهو من الأشكال الرائجة في البنية الخوارقية بإفريقيّة وأحد مقوماتها الأساسية[3]؛ ثانياً اقتران عملية فتح الزاوية بوظيفة محددة وهي «مد السماط» أي المائدة لإطعام الطعام، وهذه تعتبر من العناصر الجديدة بإفريقيّة وتشير

---

(1) سنحافظ على نفس المخطط الذي اعتمدناه بالنسبة للنصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م، انظر الفصل IV ـ لكونه يسمح لنا بالإحاطة بدقة بمختلف مقومات هذه المؤسسة، ما ثبت منها وتدعم، وما تغير وتطور.

(2) معالم IV، ص 227.

(3) انظر ن. م.، ص 83 حول رؤية «بعض فضلاء» القيروان الرسول في منام ليلة صبيحة دخول القديدي إلى المدينة، وانظر أدناه دور المنام في اختيار الجديدي للدار التي ستأوي زاويته.

إلى وقوع تحوّل على مستوى وظائف الزاوية نعود إليها في الإبان؛ ثالثاً: يشير إلى ما سوف يتدعّم ابتداءً من ذلك القرن وهو اعتماد الزاوية أكثر فأكثر على موارد خارجية تقدمها كتب المناقب والتراجم عادة على أنها من بركة مؤسسها أو شيخ مؤسسها، أي انتشار نمط التوكّل ـ وهو ما تُحيل إليه عبارة و«الحال يمشي» ـ على حساب نمط الكسب، وهذا ما سنراه بالفعل مجسداً في سيرة الجديدي وفي التطور الذي ستعرفه زاويته من حيث مصادر مواردها. وأخيراً الطابع الإلزامي والجزري للتأسيس الذي إن لم يتم، تعرض الولي إلى عقوبة وهذا يذكّرنا بما كان نُسب إلى القديدي (ت 699هـ/ 1299م) عند تأسيسه لزاويته بالقيروان «بإشارة مَن تعيّنت [عليه] طاعته»[1].

وكما اقترن بناء زاوية القديدي بالقيروان بظواهر خارقة فإن عملية اختيار الجديدي للدار التي ستتحول إلى زاوية له ستخضع هي الأخرى إلى تدخل خارق كرؤية علي بن أبي طالب في المنام[2] ويضيف ابن ناجي: «فهي زاوية أسست بإذن من الله هكذا. ولذلك جعل الله فيها بركة»[3]. إذن تتضح هنا العلاقة بين الظروف الخارقة لتأسيس الزاوية والبركة التي ستنبثّ في أرجائها ومنها، والتي ستنعكس كما رأينا على مستوى الطعام والتحرّم به لكن أيضاً على مستوى قدسية الموضع بوصفه حرماً لا يجوز انتهاكه أو يحرّم كذلك ارتكاب الكبائر فيه، كما ستنعكس على مستوى الموارد القارة التي ستحظى بها الزوايا تلمّساً لبركة الشيخ، وفي زيادة عدد سكانها، وفي جميع الوظائف الاجتماعية التي ليست

---

(1) معالم IV، ص 84 أو قول أحد أصحابه «ما أظنه فعل ذلك إلا لأمر قام عنده لا يستطيع دفعه» ن. م.، ص 85.

(2) ن. م.، ص 228.

(3) ن. م.

سوى أشكالٍ متعددة لتوظيف البركة، من شفاء عليل وجلب الغيث وإطلاق أسير وحماية زرع ومعاقبة ظالم، قال ابن ناجي: «أولاً: إن زاويته بناها على أساس، فعلي بن أبي طالب أمر بشرائها ورسول الله (..) قال: «مادته منّا، فما زالت في زيادة لا في عدد من يسكنها ولا في حرمتها [فحسب]»[1].

## ب ـ النمط المتورّع

هو نمط زاويتَيْ كل من الجديدي (ت 786هـ) بالمهدية وأبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ) بالقيروان التي «بناها من ماله، وحبسها على من يسكنها»[2]؛ مما يظهر استمرار وجود ظواهر التورّع في قبول العطاءات والهبات حيث تروي ترجمة أبي الربيع سليمان أنه أبى إلا أنْ يدفع بنفسه أجرة البنائين علماً بأن هؤلاء كانوا تقاضوا أجرتهم («ديناراً ذهباً») من عند قائد القيروان قائلاً لهم: «لا أبني زاويتي إلا من مالي»[3]؛ إن دلَّت هذه الرواية على شيء فهو على بداية إقبال أعوان المخزن وأمراء الدولة الحفصية كما سنرى أدناه على المساهمة في تشييد الزوايا تلمساً لبركتها. علماً بأن أبا الربيع سليمان لا يمثل حالة منفردة في تلك الآونة بالقيروان وعملها؛ حيث يروي ابن ناجي أن الجديدي رفض أخذ دنانير من قائد المهدية آنذاك وأبى إلا أن يشتري منه «خراباً» على ملك المخزن كان على ما يبدو مجاوراً لزاويته «فاشتراه منه بثمانية

---

(1) معالم IV، ص 238، هذه الكلمة الأخيرة لم ترد في النص لكن إرتأينا إضافتها لمزيد من التوضيح.
(2) معالم IV، ص 162.
(3) ن. م.

وعشرين ديناراً (. .) ودفعها له بمعاينة الشهود»[1] ويضيف ابن ناجي: «والزاوية المشار إليها هو اشتراها (. .)، بخمسة وسبعين ديناراً من الصفة، ثم بنى بها بعد»[2]. إن هذين المثالين يدلان على أن تيار المتعفّفين والمتورّعين في علاقتهم بالسلطة وأعوانها والذي مثله جيداً العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م)[3]، كان لا يزال بالقيروان وعملها إلى زمن الجديدي[4]. إلا أن هذا النموذج الولائي، مع تقدم الزمن سوف يقل ويضعف وجوده أمام النموذج الذي سيعتمد أكثر فأكثر على مساعدة أعوان الدولة وعطاءاتهم؛ ألم يُنسب إلى أبي العباس أحمد بن أبي عبد الله محمد بن عثمان بن غانم الحضرمي من فئة الصلحاء ـ العدول[5] قوله: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان، وأخذنا مرتّبه، وتملّقنا له»[6].

## ج ـ النمط المتوكّل

هو نمط أبي هادي مصباح بقسنطينة (ت 748هـ) وهو مثال مبكر على مشاركة أحد الأمراء في تشييد زاوية، حيث جاء في **أنس الفقير**: «ومنه [أي من «عطاء الأمراء وجوائز العمال»] أقام زاوية ببلاد إفريقيّة،

---

(1) **معالم IV**، ص 230.
(2) ن. م.
(3) انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 120ـ136.
(4) نحن لم نقف على تاريخ تأسيس هذه الزاوية.
(5) سبق ذكره، كان القديدي عم أبيه انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 103ـ104 وابنه هذا تولى العدالة بالقيروان في حياة والده وربما جلس أيضاً مكانه في الزاوية كما سيأتي، وهو من المعاصرين للعبيدلي (ت 748هـ)، انظر ن. م.
(6) **معالم IV**، ص 124.

وله في ذلك مستند في الشرع معروف، ويشاركه في الأجر من أعانه عليه من الأمراء الراشدين»[1]. والملفت هنا «تدخّل» القاضي القسنطيني نفسه وحرصه، في فترة بدأت تظهر فيها بوادر التوكل وانفتاح الزوايا على المجتمع وعلى الفتوح والعطاءات وترك الأولياء تدريجياً لنمط الكسب القديم، على وجود المستند الشرعي؛ وهو الذي ذيّل كتابه بخاتمة فقهية حول مسألة التعامل مع المال، حلاله وحرامه بالنسبة للتائب، أي بكلمة أخرى تعامل أهل الولاية والتصوف مع الهبات والعطاءات والتي ما كانت لتُطرح لولا بداية انتشار نمط التوكّل[2]. وإن هذه «المشاركة في الأجر» هي بالذات التي ستحثّ أكثر فأكثر، إلى جانب دوافع أخرى «دنيوية»، أعضاء الأسرة الحفصية على تشييد الزوايا أو ترميمها أو تحسين معالمها؛ وقد يخطئ من يتصور أن دوافع «سياسية» أو دنيوية بحتة كانت وراء هذه العملية، ولا يراعي العقلية الدينية للفترة حيث أن تشييد أية مؤسسة دينية أو المساهمة في تشييدها سواء كانت جامعاً أو زاوية أو حتى مدرسة لتعليم القرآن والعلوم الدينية يعتبر فعل إيمان وتقوى يكافأ عليه صاحبه في الآخرة.

### د ـ النمط «الرسمي»

ينسب ابن قنفذ في **الفارسية** إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781هـ أي قبل توليه الخلافة (796هـ/ 837هـ) أنه «أمر بهدم الفندق الذي كانت الخمر تُباع فيه بباب البحر من تونس، وبنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء وأوقف عليها ما يقوم به أودها»[3]. وقد أورد الزركشي نفس الخبر

---

(1) **أنس**، ص 52.

(2) انظر الفصل XII من هذا الكتاب «جدلية التعاون والتنافس».

(3) **الفارسية**، ص 196.

في أحداث سنة 801هـ[1] ولما كان ابن قنفذ أقرب إلى أبي فارس وأفرد له ولمآثر دولته مصنفاً على حدة، فإن تاريخه الذي تم إنجازه سنة 807هـ - في حين يتمادى تاريخ الزركشي إلى سنة 882هـ[2] يعتبر أدقّ وأقرب إلى الواقع التاريخي الذي هو بصدده علاوة على أنه من موقعه بقسنطينة كان على بينة بما أنجزه أبو فارس عندما كان متولياً إمارتها[3]. في نفس الوقت الذي أمر فيه أبو فارس بتحويل مكان «مدنّس» إلى مكان «مقدس» بتونس بباب البحر، فإنه فعل نفس الشيء بفندق قسنطينة[4]. وتأكيداً لما ذكرنا أعلاه حول العقلية الدينية للفترة وحول استعداد الدولة، لدوافع دينية، إلى التضحية بموارد مالية وعائدات، يقول الزركشي: «بعد أن كانت بقعة معدة للمعاصي مجباها للمخزن عشرة آلاف دينار ذهباً في كل عام»[5]؛ إذن إن حرمان بيت المال من عائدات مالية ذات شأن بل وتوظيف بعض من موارد المخزن في تشييد المعالم والمؤسسات الدينية يشكلان تطوراً سوف يتدعم ويتعزز خلال المئة التاسعة هـ/ 15م. وهو لم يكن خاصاً بإفريقيّة بل إن المرينيين في المغرب الأقصى سيجعلون من بناء وتشييد الزوايا أحد أركان سياستهم[6].

أما بالمشرق وتحديداً بمصر والشام فإن هذه الظاهرة أصبحت تقليداً حيث تعود إلى زمن ملوك بني أيوب على حد تعبير ابن خلدون: «أهل هذه الدولة التركية بمصر والشام معنيّون على القدم منذ عهد مواليهم ملوك

---

(1) تاريخ، ص 120.

(2) انظر أعلاه، ص 165، هامش 1.

(3) الفارسية، ص 39 وما تلاها.

(4) تاريخ، ص 120.

(5) ن. م.، ص 116.

(6) M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p 285-291.

بني أيوب بإنشاء المدارس لتدريس العلم والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في *التخلّق بآداب الصوفية السنية في* مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات. أخذوا ذلك عمن قبلهم من الدول الخلافية؛ فيختطون مبانيها ويوقفون الأراضي المغلّة للإنفاق منها على طلبة العلم، ومتدربي الفقراء (..) واقتدى بسنّتهم في ذلك من تحت أيديهم من أهل الرياسة والثروة فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة (..) وكان ذلك من محاسن هذه الدولة التركية وآثارها الجميلة الخالدة»[1]. وكنا ذكرنا أمثلة عن مشاهدات ابن بطوطة في بداية القرن (حوالى 727هـ) في سياق كلامنا عن الموارد القارة التي كانت تحظى بها الزوايا بالمشرق منذ تلك الفترة والعائد جزء كبير منها إلى أوقاف حبسها عليها الملوك والأمراء من مشيّديها، يقول ابن بطوطة: «الأمراء بمصر يتنافسون في بناء الزوايا»[2]. ومن هذه الزوايا يذكر زاوية سرياقص خارج القاهرة التي بناها الملك الناصر بن سيف الدين قلاوون الصالحي والتي نعتها بـ «الزاوية العظيمة»[3] والتي قارن بينها وبين الزاوية التي بناها السلطان المريني أبو عنان «كهف الفقراء والمساكين (..) بخارج حضرته المدينة البيضاء»[4].

نعود إلى إفريقيّة حيث تعتبر هذه الظاهرة جديدة في حين رأينا أنها كانت أصبحت تقليداً في المشرق يعود إلى الدولة الأيوبية؛ ألا يُنسب إلى صلاح الدين الأيوبي (567_589هـ/ 1171_1193م) تأسيس أول خانقاه بالقاهرة، خانقاه سعيد السعداء[5]. إذن سواء كانت فعل توبة أو فعل

---

(1) التعريف، ص 279.

(2) رحلة بط، ص 37.

(3) ن. م.، ص 43.

(4) ن. م.

(5) حول دور الأيوبيين في انتشار مؤسسة الزاوية في مصر وبلاد الشام، انظر: J. CHABBI, «L'émergence et la structuration..», *op cit*, p. 209 et suiv.

تقوى أو رغبة في اكتساب ثواب أو أجر في الدنيا والآخرة أو استثماراً من شأنه أن يضفي هالة على النظام، إن تشييد الزوايا أصبح في المئة الثامنة هـ/ 14م أحد ثوابت سياسة الحكام والسلاطين في كامل أنحاء البلاد الإسلامية، بعد أن انفرد المشرق لثلاثة قرون بهذه الظاهرة التي رافقت ظهور الزوايا به.

## 2 ـ المعلم العمراني

نفس المشكلة التي واجهناها بالنسبة لزوايا المئة السابعة هـ/ 13م، نجدها من جديد في هذه الحقبة حيث قلما تصف مصادرنا الزوايا من الناحية العمرانية، وتفصل لنا معالمها مكتفية أحياناً بإطلاق النعوت كـ «العجيبة» و«العظيمة» إلخ. فابن قنفذ عندما يصف الزاوية التي ينسب تأسيسها إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781هـ يقول: «وبُنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء»[1]، تماماً مثل ابن بطوطة الذي يكتفي بنعت الزاوية التي بناها الملك الناصر بن قلاوون بالقاهرة بأنها «زاوية عظيمة»[2]، أو كقول ابن ناجي عن زاوية أبي الربيع سليمان بأن «لا مثل لها بالقيروان» مكتفياً بالإشارة إلى «اتساعها» و«انشراحها»[3].

كل ما نستطيع قوله هو أن اتجاه الفصل بين الزاوية ودار الولي الذي كنا أشرنا إليه بالنسبة لزاوية القديدي بالقيروان سوف يتواصل في هذه المدينة، وكذلك اتجاه بناء الزاوية بلصق الدار كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد بن عثمان بن غانم الحضرمي القديدي الذي كان «يدخل من زاويته إلى داره من خوخة هناك»[4].

(1) الفارسية، ص 196.
(2) رحلة بط، ص 43.
(3) معالم IV، ص 162.
(4) ن. م.، ص 103.

ومن الإشارات الخاطفة التي نعثر عليها في مصادر الفترة حول المعلم العمراني، ذكر «خلوة» شيخ الزاوية، حيث تتحدث ترجمة الجديدي (ت 782هـ) عن «بيت خلوته»[1] كما ورد ذكر «خلوة» الشيخ أبي عمران موسى المناري (ت بعد 748هـ) بزاويته[2]. وهذه «الخلوة» هي الغرفة الخاصة بالولي، ينزوي فيها، وهي من المعالم الموروثة من القرن الماضي وأحد الأركان الثابتة في الزوايا أقلّه إلى زمن الجديدي.

إن الولي قد يقوم بنفسه وفي حياته ببعض الأعمال لتوسيع أو لتحسين زاويته كما فعل الجديدي بالنسبة لزاويته بالمهدية حيث اشترى لها كما أسلفنا «خراباً» كان بجوارها، أما الزاوية في حد ذاتها والتي يذكر ابن ناجي أنها كانت «دار كبيرة وأخرى لطيفة» فإنه «بنى بها بعد»[3].

## 3 ـ الوظائف: محاولة تنميط

إن أحد أبرز التطورين اللذين ستشهدهما الزاوية خلال القرن الثامن هـ/ 14م على مستوى وظائفها يتعلق بانتعاش وظيفتي إطعام الطعام وتدريس العلم والقرآن. فمن وظيفتين قلما عثرنا عليهما خلال المئة السابعة هـ/ 13م كما رأينا لا سيما وظيفة إطعام الطعام وإضافة الواردين والتي لم نقف عليها إلا في زاوية أولاد سهيل[4]، وبالتالي من وظيفتين ثانويتين ستتحولان إلى وظيفتين رئيسيتين ستطبعان الزاوية بطابع خاص وتسهمان في ظهور وانتشار نمطين جديدين من الزوايا بإفريقيّة: الزاوية المتخصصة أساساً بالإضافة وإطعام الطعام، والزاوية المتخصصة أساساً

(1) معالم IV، ص 226.
(2) ن. م.، ص 139.
(3) ن. م.، ص 230.
(4) انظر الفصل IV.

بتدريس العلم وقراءة القرآن. أما التطور الآخر فهو بروز الزاوية كمؤسسة ليست حكراً على أهل التصوف، بل قد يشاركهم فيها أهل الفقه أيضاً، بانتظار أن تتحول ابتداءً من نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م وخلال المئة التاسعة هـ/ 15م خاصة إلى مؤسسة تتدرج أنواعها وأصنافها من الزاوية الصوفية إلى الزاوية ـ المدرسة، إلى الزاوية «منهل للوارد». لكن السؤال الذي يطرح هنا بالنسبة للمئة الثامنة هـ/ 14م هل انتفى وجود الزاوية «الصوفية» أي الزاوية كفضاء لتربية المريدين على طريقة شيخ من الشيوخ وكفضاء تمارس فيه طقوس أهل التصوف ورياضاتهم الروحية من سماع ومعاهدة ومصافحة واختلاء وانقطاع للعبادة؟ سوف نرى أن هذا النمط من الزوايا لم يختفِ إلا أنه اتسع للوظائف التي ذكرناها أعلاه وكأنه بذلك فَقَدَ شيئاً من محتواه الصوفي أو شحنته الصوفية لفائدة محتويات أخرى من إضافة وإطعام الطعام وتدريس العلم وإقامة ميعاد التفسير والفقه والحديث.

وبالتوازي مع انفتاح الزاوية على وظائف اجتماعية جديدة ومتنوعة، اضطربت الحدود والخطوط البيانية بينها كـ «مؤسسة» مستقلة لها فرادتها ومؤسسات أخرى كالمدرسة ـ التي اشتركت معها في وظيفة التدريس كما سنرى ـ والجامع فنرى صاحب الزاوية «يصلي بالناس إماماً في زاويته». وإلى جانب هذه الوظائف «الجديدة» هنالك وظائف موروثة من المئة السابعة هـ/ 13م وقع تدعيمها كوظيفة إيواء الفارين واعتبار الزاوية فضاء حرماً لا يجوز لأعوان المخزن اقتحامه ولا انتهاكه. وكذلك ظاهرة دفن الولي بزاويته التي كنا بدأنا نعاينها في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م، فإنها ستتدعم مع العلم بأنها لن تصبح شاملة كلياً وفي مطلق الحالات كما سنرى.

سوف نميز بين الزاوية الفقهية، والزاوية المتخصصة بإضافة الوارد وإطعام الطعام، والزاوية المتخصصة بتعليم القرآن وتدريس العلم والزاوية

التي جمعت بين هاتين الوظيفتين، والزاوية «الصوفية» بالمعنى الذي أوردناه أعلاه.

### أ ـ الزاوية «الفقهية»

تمثل هذه الزاوية نمطاً جديداً من الزوايا بإفريقيّة، ينتمي صاحبها إلى فئة الفقهاء ولا يجمع بين الفقه والتصوف كما كان شأن العديد من أصحاب الزوايا وتكون زاويته مسخّرة لوظيفة الإفتاء. فهذا الرمّاح (ت 749هـ) الذي يصفه ابن ناجي على النحو التالي: «كان عالماً ثقة، مفتياً، عاملاً، أفقه أهل زمانه (. .) مجتهداً في تعليم العلم»[1] والذي قال فيه مفتي فاس الذي رافق السلطان أبي الحسن المريني عند قدومه إفريقيّة «ما رأيت في [إفريقيّة] أفقه من الرمّاح بالقيروان»[2] والذي من الواضح أنه لا يمت إلى أهل التصوف بصلة، كانت له زاوية يجلس فيها للفتوى «وكان المدرسون الأولون[3] يحضرون عند الشيخ بزاويته بعد صلاة الجمعة وجلوسه للفتوى، ويذكر كل إنسان منهم ما أشكل عليه في ميعاده من معارضة مسألة بمسألة (. .) ويتكلمون حتى يزول ما التبس على كل واحد منهم»[4]؛ إذن الزاوية هنا لا تمتّ إلى المؤسسة الصوفية بصلة بل تبدو وكأنها مؤسسة «فقهية» صاحبها فقيه، ويدرس فيها الفقه ويذريه منها.

---

(1) معالم IV، ص 109.

(2) ن. م.، ص 113.

(3) من طلبته والذين كان أمرهم أن «يعملوا المواعيد [جمع ميعاد]» عندما كثرت طلبته ولم يعد قادراً لوحده على تدريسهم جميعاً، فاستعان بكبار طلبته ومن بينهم العبيدلي وأبي عمران موسى المناري كما سيأتي.

(4) معالم IV، ص 113.

هل هذه خاصية إفريقيّة؟ لقد عاين ابن بطوطة بمدينة قونية بالبلاد التركية «زاوية قاضيها (..) وهو من الفتيان[1] (..) له طائفة كبيرة من التلاميذ. لباسها عندهم السراويل كما تلبس الصوفية الخرقة»[2].

## ب ـ الزاوية المتخصصة في تعليم القرآن وتدريس العلوم

هي دون شك الأكثر انتشاراً في تلك الفترة بالقيروان وصولاً إلى وطن صفاقس حيث وقفنا على ما لا يقل عن خمس زوايا اضطلعت أساساً بهذه الوظيفة: زاوية الجديدي، زاوية العواني، زاوية أبي الربيع سليمان البربري، زاوية العبيدلي وجميعها بالقيروان؛ وأخيراً زاوية القرقوري بصفاقس الغربية، وسوف نتناول كلاً منها، علماً هنا بأن زوايا أخرى قد تكون اضطلعت أيضاً بهذه الوظيفة كزاوية أبي عمران موسى المناري، لكن لكونها فضاء تُمارس فيه طقوس صوفية (كالسماع مثلاً) ولانتهاجها، لا سيما بعد دخول كتاب **الأحياء** إلى القيروان وتحمّس المناري له، نهجاً أقرب إلى الزاوية الصوفية، بالتوازي مع تراجع وظيفتها التدريسية كما سيأتي، آثرنا تصنيفها في نمط الزوايا «الصوفية».

### ـ زاوية الجديدي بالقيروان

يبدو أن هذه الزاوية نالت شهرتها بوظيفة قراءة القرآن، التي نفترض أنها كانت رسالتها الأولى، أما تدريس العلم فكان ربما ثانوياً ونافستها فيه زوايا أخرى أكثر كفاءة في هذا الميدان وأكثر اطلاعاً عليه، كزاوية العواني وزاوية العبيدلي كما سنرى. فالجديدي نفسه لم يكن متبحّراً في

---

(1) لقد سبق التعريف بهذه الفئة في الفصل السابق. (ص151 هامش 3).

(2) **رحلة بط**، ص 293.

العلوم الدينية حيث باستثناء «بعض القرآن» وختمه ربما **لصحيح البخاري**[1]، لا يذكر ابن ناجي ثقافة دينية أخرى له، على عكس أقرانه كالعواني مثلاً[2]. ولقد جاء في ترجمته «أول ما اجتمعت عليه الفقراء لقراءة القرآن بزاوية الشيخ أبي الحسن علي العواني. ثم انتقل لزاوية الشيخ أبي الربيع سليمان البربري»[3]، أي كان ذلك قبل تأسيسه لزاويته. إن هذا الكلام يؤكد أولاً أن تعليم القرآن هو الرسالة الأولى التي كانت للجديدي والتي لأجل الاضطلاع بها أسس زاوية خاصة به وثانياً: انتماء زاويتي العواني والبربري إلى نفس نمط الزوايا المتخصصة في تدريس العلم وقراءة القرآن.

مما يؤكد أيضاً أن وظيفة قراءة القرآن بقيت هي الأهم حتى بعد وفاة مؤسسها وهي التي عُرفت بها الزاوية وقصدها الناس لأجل ذلك، ما أورده ابن ناجي عن أوضاعها بعد 782هـ أي بعد خروج الجديدي برسم الحج وجلوس الغرياني (ت 805هـ) مقدّماً على الزاوية: «فيها اليوم مائة وخمسون إنساناً صغاراً وكباراً بين طلبة يتعلمون العلم، وقُراء يقرأون القرآن وهم الأكثر»[4]: ومما يدعم ذلك أيضاً ما ذكره ابن ناجي في سياق كلامه عن المشاهير من القضاة والفقهاء الذين أقاموا أو درسوا بها كالفقيه أبي الحسن علي بن عقبة الوسلاتي الذي «قرأ القرآن بها وتعلم العلم بالقيروان، وهو ساكن بها»[5]؛ وهذه إشارة ملفتة نتبين منها أن الزاوية كانت أيضاً مقر سكنى أو مبيت لطلبة العلم الوافدين على القيروان

---

(1) انظر: معالم IV، ص 226.

(2) انظر ثقافته الدينية ن. م.، ص 149_150.

(3) ن. م.، ص 227.

(4) معالم IV، ص 236.

(5) ن. م.، ص 239.

وإن هم تلقّوْا دروسهم خارج الزاوية وليس بها أو على أحد شيوخها. علماً بأن الزاوية لم تكن تتردد حتى في حياة الجديدي في جلب المدرّسين المتضلّعين في العلوم والفقه للتدريس بها كالمفتي أبي علي عمر المسراتي الذي كان من تلامذة الشبيبي ثم درس بتونس على ابن عرفة «أربعة أعوام» «مشى الشيخ الجديدي وأتى به إلى الزاوية فكان مدرّسها [مما يؤكد ما كنا ذكرناه أعلاه حول المستوى العلمي للجديدي] فصار يعمل الميعاد بمسجد بقربها لما اضطرت الناس إليه»[1] إذاً كانت الزاوية تُقصد لغرضين قراءة القرآن، وتعلّم العلم. يقول ابن ناجي: «ومن حسناتها الفقيه (..) أبو علي حسن بن عبد الله اللواتي عرف الحلفاوي (..) جاء للزاوية، وهو طفل صغير فقرأ بها حتى حفظ القرآن وقرأ العلم»[2]. ويضيف ابن ناجي: «وكل بلدة من عمالة القيروان غالب الحال أن فقيهها قرأ بالزاوية، وكذلك كثير ممن قرأ فيها، بالبادية ويصل إليها الناس للقراءة من أقصى المغرب»[3].

**ـ زاوية الشريف العواني (ت 758هـ) بالقيروان**

سبق وذكرنا اضطلاع هذه الزاوية أول زمن الجديدي بوظيفة تعليم القرآن، إلا أن شهرتها في ميدان تدريس العلم اكتسبتها على ما يبدو من مكتبتها[4]، حيث كان العواني اشترى لها «دواوين معتبرة من كتب العلم (..) أوصى بتحبيسها على من ينظر فيها بزاويته المذكورة»[5]. وكانت لها على ما يبدو «خزانة» تحفظ فيها الكتب وترد إليها بعد

(1) ن. م.
(2) ن. م.
(3) ن. م.
(4) ابن ناجي يذكر بعضاً من أبرز عناوينها، ن. م.، ص 152.
(5) معالم IV، ص 152.

استعمالها[1]. وهذه لم تكن خاصية إفريقيّة فمن بين الزوايا التي عاينها ابن قنفذ خلال سياحته بالمغرب الأقصى، زاوية الحاج عبد الغني: «دخلتُ زاويته وأنزلني بيت كتبه وناولني مفتاح خزانتها»[2]؛ هل كانت هنالك غرفة خاصة بالكتب أيضاً بزاوية الشريف العواني، وهل كان يطلق عليها نفس هذه التسمية؟ لا نستبعد ذلك حيث جرت العادة أيضاً بزوايا إفريقيّة كما ذكرنا في استعمال كلمة «بيت» في التعريف بمختلف غرف الزاوية. ويبدو أن أحد الشيوخ أفتى فيما بعد ـ أي بعد وفاة العواني 758هـ ـ في «إخراج كتبها لطلبة القرويين زمن القراءة، [على أن] تردّ إلى خزانتها بالزاوية بعد فراغ الشتوة»[3]، مما يؤكد مدى أهمية هذه المصادر وربما أيضاً ندرتها، وفي نفس الوقت دور الزاوية كحلقة مميزة في عملية نشر الثقافة الدينية في القرن الثامن هـ/ 14م بإفريقيّة. هذا ويذكر ابن ناجي أن تضييع كتاب من مكتبة الزاوية، كان يعرّض صاحبه للعقوبة وللانتقام منه[4].

وتأكيداً على الوظيفة التدريسية لهذه الزاوية، يذكر ابن ناجي إقامته بها عندما كان طالباً: «وسكنت في زاويته في حال صغري مع جماعة من أصحابنا الطلبة»[5].

ومما يدل على مدى انتشار الزوايا والدُور المتخصصة في قراءة القرآن والعلم آنذاك بالقيروان، يذكر ابن ناجي أن **العواني** «حبس (. .) داراً معتبرة (. .) لسكنى الفقراء والطلبة بها ممن يقرأ القرآن والعلم»[6].

---

(1) ن. م.

(2) أنس، ص 84.

(3) **معالم** IV، ص 152.

(4) ن. م.

(5) ن. م.، ص 153.

(6) ن. م.، ص 152.

## ـ زاوية أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ)

لقد ذكر ابن ناجي أنه كان «حبسها على من يسكنها من قرّاء القرآن وطلبة العلم»[1]؛ هذا وحافظت الزاوية إلى زمن المؤلف (ت 839هـ) على وظيفتها هذه حيث يقول: «وبزاوية الشيخ سليمان اليوم بضعة وثلاثون رجلاً بعضهم يقرأ القرآن، وبعضهم يقرأ العلم»[2].

ومن جملة من خدم فيها شيخ ابن ناجي وقاضي الجماعة آنذاك بإفريقيّة أبو يوسف يعقوب الزعبي[3] والمفتي أبو القاسم البرزلي، صاحب **النوازل** وأحد أبرز تلامذة ابن عرفة[4].

## ـ زاوية العبيدلي (ت 748هـ)

جاء في ترجمة الرمّاح عندما أمر كبار طلبته بالجلوس للتدريس و«عمل» المواعيد، أن **أبا الحسن علي العبيدلي** كان «يعمل ميعاداً بكرةً بزاويته المعروفة إلى الآن [أي إلى زمن ابن ناجي] يقرئ فيه التفسير والحديث والفروع»[5]: ومما يؤكد أيضاً الطابع التدريسي والتعليمي لزاويته ما ذكر في ترجمة أحد خواص أصحابه أبي سعيد خليفة بن حمزة اللواتي «هو الذي جلس في موضعه [أي موضع العبيدلي] لتعليم العلم»[6]؛ وربما جلس أيضاً العبيدلي للفتوى بزاويته[7].

---

(1) ن. م.، ص 162.

(2) ن. م.

(3) ليس أبا يعقوب الزعبي الولي الذي ترجم له ابن ناجي في **معالم** IV، ص 166ـ171 كما ذهب إلى ذلك خطأ المحققان، ن. م.، هامش (1).

(4) انظر ترجمة في **نيل**، ص 225.

(5) **معالم** IV، ص 113.

(6) ن. م.، ص 148.

(7) انظر فتواه حول «الحرقوص لمعة» وحول «قبول الهدية أو الأخذ من الزكاة» ن. م.، ص 133ـ134.

ـ زاوية القرقوري (بصفاقس)

هو من تلامذة الجديدي وقد ذكر ابن ناجي أنه «سلك طريق الشيخ الجديدي في زاويته، ففيها خلق كثير من الناس وزاد بأنه يعمل الميعاد في مسجد الشيخ أبي الحسن علي الربعي المعروف باللخمي لأنه فقيه عراف»[1]، وهي من الزوايا التي تنتمي إلى المئتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م[2].

** التقارب بين المدرسة والزاوية

لا شك أن تخصص هذا النمط من الزوايا بتدريس العلم من تفسير وحديث وفقه (فروع) وقراءة القرآن مع ما اقترنت به هذه الوظيفة من ظاهرة اجتماع «الفقراء» من الطلبة بأعداد كبيرة في الزوايا والرباطات التي اضطلعت بنفس الوظيفة، كرباط المنستير الذي سبق ذكره زمن الفقيه الصالح أبي عبد الله محمد بن أبي زيد[3]، جعلها تقترب شيئاً فشيئاً من مؤسسة المدرسة ليس فقط من حيث الوظيفة، وتقديم مدرّس عليها واجتماع الطلبة عليه، وسكناهم في الزاوية واعتماد هذه الأخيرة أكثر فأكثر على الأوقاف المحبسة عليها للقيام بنزلائها كما سنرى بعد حين، لكن أيضاً من حيث تحوّلها ابتداء من نهاية الثامنة هـ/ 14م مع انتعاش حركة تشييد الزوايا لدى الأسرة الحفصية إلى مؤسسة «رسمية». بحيث ما كان يأتي القرن التاسع هـ/ 15م حتى كادت تتراجع الحدود الفاصلة بين

---

(1) معالم IV، ص 240.

(2) ذكر ابن ناجي كرامة للجديدي تجمعه بكل من القرقوري وابن أبي زيد «صاحب قصر المنستير» وأبي فارس عبد العزيز بن الشيخ عيّاش وهم «في حال صغرهم» في حين يبدو هو وقد اكتملت بعد ولايته، انظر معالم IV، ص 241.

(3) انظر الفصل IV.

المؤسستين. لكننا لا نزال في المئة الثامنة هـ/ 14م في بداية هذا التطور ولا تزال المؤسستان موجودتين جنباً إلى جنب رغم ما وقع بينهما من تقارب كما يتضح من وصف الزركشي للزاوية التي أمر أبو فارس عبد العزيز ببنائها بباب البحر مكان الفندق الذي أمر بهدمه كما سبق «وأمر ببنائه زاوية ومدرسة لطلبة العلم وحبس عليها ما يقوم بها وكذلك فعل بفندق قسنطينة»[1]؛ أما ابن قنفذ فإنه لا يتحدث عن مدرسة بل فقط عن زاوية «عجيبة البناء»[2].

إن هذا التقارب بين «المدرسة» و«الزاوية» في الفضاء أولاً أي في محاذاة الواحدة للأخرى، وفي الهندسة، وفي الوظيفة، وفي طبيعة نزلاء كل منهما، وفي الموارد وطابعها القار كان بدأ باكراً في المشرق وقد عاينه ابن بطوطة خلال رحلته؛ ففي العراق مثلاً وفي مشهد تحديداً ورغم التفرّد على الصعيد المصطلحي بين «المدارس» و«الزوايا» و«الخوانق»[3]، يقول ابن بطوطة: «ويُدخل من باب الحضرة إلى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة»[4] كما تجدر المقارنة بين زاوية الجديدي بالقيروان سنة 782هـ وبعض مشاهدات ابن بطوطة في واسط بالعراق: «بها مدرسة عظيمة حافلة فيها نحو ثلاثمائة خلوة ينزلها الغرباء القادمون لتعلّم القرآن عمّرها أحد كبار فقهائها (. .)، ويقعد هو وإخوانه وأصحابه لتعليم القرآن بالمدرسة»[5]؛؟ أما في «عراق العجم» وفي إيذج أو «مال الأمير» تحديداً فكانت عملية الخلط بين المؤسستين وصلت إلى ذروتها

(1) تاريخ، ص 120.

(2) الفارسية، ص 196.

(3) مع العلم أن الخوانق هي الزوايا، ألم يقل بنفسه متحدثاً عن الزوايا بمصر «أما الزوايا فكثيرة فهم يسمونها الخوانق واحدتها خانقة» رحلة بط، ص 37.

(4) ن. م.، ص 176.

(5) ن. م.، ص 183.

حيث يسمي أهلها الزاوية. . مدرسة: «وفي كل منزل من منازلها زاوية يسمّونها المدرسة»[1].

## ج ـ الزاوية المتخصصة في إضافة الواردين وإطعام الطعام

إن وظيفة إطعام الطعام من ثانوية وهامشية خلال المئة السابعة هـ/ 13م ستصبح إحدى أهم الوظائف التي ستضطلع بها الزوايا خلال المئة الثامنة هـ/ 14م. ألم تكن «صفة» الملاري جد ابن قنفذ للأم بزاويته بملارة من عمل قسنطينة «التي داوم عليها وعرفها منه الخاصة والعامة، إفشاء السلام، وإطعام الطعام، والصلاة بالليل والناس نيام»[2]؟ وكانت هذه أيضاً إلى جانب قراءة القرآن إحدى الوظيفتين الأساسيتين لزاوية أبي فارس عبد العزيز بن الشيخ عياش بطبلبة من عمل المهدية «وكل من يرد عليه من جميع الناس يضيفه ويحلف له، ولو كانت محلة السلطان وعربها يقوم بها»[3]. ولكن ليس الجديد فقط بروز هذه الوظيفة كإحدى المقومات الرئيسية لزوايا إفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م، بل أيضاً تخصص بعضها بهذه «الرسالة» على غرار أبي يوسف يعقوب بن أبي القاسم الزعبي بالعلوين «من عمالة القيروان» «الذي كان واقفاً في ضيافة كل من يرد من ضعيف وقوي ببلده المذكور»[4]، وكانت زاويته «مجهزة» لهذه الوظيفة حيث يروي ابن ناجي أنه «كان عنده مطمورة تَسَعُ ثلاثمائة قفيز»[5]. ولا شك أن رواية استخلاف الزعبي لابن أخيه محمد «الشيخ

---

(1) ن. م.، ص 195.
(2) أنس، ص 44.
(3) معالم IV، ص 240.
(4) ن. م.، ص 166.
(5) ن. م.، ص 169، سبق وأشرنا إلى حمولة القفيز.

عامر»، الذي كان «لمّ كبير مال له» والتي يمتزج فيها العنصر الخارق بالعنصر الواقعي المستمد من الوسط الفلاحي، إنما تؤكد الوظيفة الأساسية للزاوية. حيث أن الزعبي مع قرب أجله أراد معرفة «من يقف بمكانه من العلوين»[1] أي من سيحل محله في وظيفة «الضيافة» هذه فـ «يتنبأ» أحد الأولياء من أصحاب الزعبي وهو صالح الصدفي[2] بما سيتكاثر لدى «الشيخ عامر» من قمح، وشعير ومواشٍ وجميعها مؤشر على وجود بركة فعلم عندئذ الزعبي أن عامراً هو الذي سيخلفه، والطريف هنا أن الوسيلة التي لجأ إليها الولي لمعرفة خليفته هي بالذات تقديم هدية من كسب ابن أخيه ومواشيه: شاة من غنمه وربع قفيز من قمحه وشكوى من لبن.

هذا واستمرت هذه الزاوية في الاضطلاع بوظيفتها خلال المئة التاسعة هـ/ 15م حيث يروي ابن ناجي ورود قوم من الأعراب عليها، تلتهم محلة السلطان أبي فارس عبد العزيز (796هـ ـ 837هـ) ونزولهم جميعاً عليها أضيافاً: «جاوز على بلده في بكرة النهار نجع بن علي، فدخل لزاويته الصغير والكبير منهم فأكلوا وانصرفوا ثم وردت عليه محلة السلطان أبي فارس عبد العزيز بعربها في بقية اليوم ونزلوا بجواره وكان اعتدّ لها فأكلوا وانصرفوا»[3].

### د ـ الزاوية التي جمعت بين وظيفتي قراءة القرآن وإضافة الوارد

هي أساساً زاوية أبي فارس عبد العزيز بطبلبة المذكورة أعلاه والتي استمرت أخبارها أيضاً خلال المئة التاسعة هـ/ 15م: «وهو بزاويته

---

(1) معالم IV، ص 170.
(2) انظر ترجمته في ن. م.، ص 171ـ181.
(3) معالم IV، ص 171.

بطبلبة (..) في خير كبير وناس يقرأون القرآن ويأكلون عليه»[1]. وكنا أشرنا إلى اضطلاع هذه الزاوية بوظيفة إطعام الطعام للواردين عليها مهما كانت صفتهم وليس فقط لنزلائها؛ وهي وظيفة كانت تمارسها الزاوية أيضاً تجاه زوايا أخرى فتعينها «بالطعام الكثير» كما كانت تفعل مع زاوية الجديدي خصوصاً عند الحاجة[2]. والجدير بالذكر بالنسبة لهذه الأخيرة ـ التي كانت وظيفتها الرئيسية قراءة القرآن ـ أن إطعام الطعام لغير نزلاء الزاوية كان استثنائياً فيها حيث تشير ترجمة الجديدي إلى قصعة رفيس[3] كان يعدها لأهل الزاوية في شعبان «بقيت [مرة] ثلاثة أيام في وسط الزاوية ومن يدخل يأكل منها برّاني ودخلاني»[4] مما يدعم فكرة وجود نوع من التخصص بين الزوايا بإفريقيّة في تلك الفترة وتفرّد هذه الزاوية أو تلك بوظائف محددة يمكن الإحاطة بها بدقة.

### هـ ـ الزاوية «الصوفية»

هي مؤسسة بالمعنى الذي حدده ابن خلدون في كلامه عن زوايا مصر في أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م، وظيفتها «إقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات»[5]، وتؤمن لنزلائها «التخلي عن ملاحظة الأسماع والأبصار والتعرض للفتوح الربانية والأنوار»[6]. لقد حدد أحد أشياخ ابن ناجي وهو أبو عبد الله

---

(1) ن. م.، ص 240.

(2) ن. م.

(3) هو نوع من الحلويات الرائجة في تلك الفترة يعمل بالزبد والعسل والتمر، ن. م.، ص 229.

(4) ن. م.

(5) **التعريف**، ص 279.

(6) **التعريف**، ص 291ـ292.

محمد بن شبل وظيفة الزوايا في زمنه مثلما كانت رائجة في عقلية الفترة: «الشيوخ يعملون الزوايا ليصطادوا بها صالحاً»[1]، وهو نفس المعنى الوارد في القول المنسوب إلى أبي هلال السدادي عندما وصل إليه أبو علي سالم القديدي وكان اصطحب معه عمار المعروفي بعد أن «انتشله» من بين صبية كانوا يلعبون بالكرة: «ما أقصرت يا سالم بارك الله فيك في إقلاعك في الفارس والصيد الذي حصل في شبكتك»[2]. ولئن يمكن افتراض أن هذا التصور الشائع عند الناس في المئة الثامنة هـ/ 14م لوظيفة الزاوية، هو وريث المرحلة التي سبقت مباشرة والتي كان خلالها هذا النمط من الزوايا هو المعروف بإفريقيّة كما بيّنا ذلك في الفصل السابق، إلى أي حد لا يزال هذا التصور يتماشى مع الوضعية السائدة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م ويعكس نمطاً من الزوايا لا يزال موجوداً آنذاك.

يمكن اعتبار زاوية كل من الملاري (ت 764هـ) وأبي هادي مصباح (ت 748هـ) بقسنطينة من النوع «الصوفي» أي ممن يجلس إليهما بهدف سلوك آداب الصوفية وطريقة كل منهما تحديداً، بواسطة عدد من الطقوس التي عرف بها أهل التصوف من مصافحة ومعاهدة ولبس الخرقة. فيذكر ابن قنفذ العلاقة التي كانت بين أبي عبد الله محمد المسفّر قاضي الجماعة ببجاية (ت 744هـ) والملاري حيث اندرج في سلك «الفقراء» على يد هذا الأخير، و«عاشره ورافقه وصافحه في الله (. .) وزار معه الشيخ أبي مدين (. .) في عشرة الثلاثين وسبعمائة وكانت بينهما مكاتبة»[3]. ومن تلامذة الملاري بزاويته، أبو عبد الله

---

(1) **معالم** IV، ص 152.

(2) ن. م.، ص 53.

(3) **أنس**، ص 54.

الصفار (ت 750هـ) الذي «كان قدّمه (..) على تلامذته بقسنطينة»[1] ووالد ابن قنفذ الخطيب حسن بن الخطيب علي بن اللمعة (ت 750هـ) الذي صافح [الملاري] وعاهده وسلك طريقته (...) واعتضد بقربه ومواصلته[2]، والملاري نفسه كان «بينه وبين الشيخ أبي مدين في لبس الخرقة وغيرها رجلان» وقد تلقى منه ابن قنفذ سنده كاملاً سنة 758هـ[3].

أما أبو هادي مصباح الذي سبق وأشرنا إلى ظروف تأسيسه لزاويته بقسنطينة فيذكر ابن قنفذ أنه كانت «له أوراد مقررة وكان لتلامذته أوقات من الذكر جماعة بعد أخرى. وكان ينفرد عنهم في أكثر الأوقات»[4]، كما يروي صاحب **الأنس** كيف أن أبا هادي إثر عودته من لقاء جمعه بأبي الحسن المريني ورفض خلاله هذا الأخير طلب أبي هادي في أن يرجع إلى بلده ويترك البلاد [إفريقيّة] لأهلها[5] «رجع الشيخ أبو هادي إلى قسنطينة وصرف أكثر أتباعه وتحمّل في نفسه ولازم خلوته»[6].

فمن الزوايا المعاصرة الأخرى التي كانت تمارَس فيها أيضاً رياضات صوفية، زاوية أبي عمران موسى المناري بالقيروان حيث يذكر ابن ناجي أنه «كان (..) يجيز السماع فيعمل له في زاويته بخواص أصحابه، وكانوا تسعة ولا يحضر معهم أحد، ولا يعمل لهم طعاماً في غالب الحال. وكان هو يحضر معهم في خلوة وحده، لا يشطح منهم إلا واحد إذا

---

(1) ن. م.، ص 46.
(2) ن. م.
(3) ابن قنفذ، **الوفيات**، ص 362ـ365 **وأنس**، ص 42ـ43.
(4) **أنس**، ص 50.
(5) حول ظروف وأطوار اجتياح أبي الحسن المريني لإفريقيّة سنة 748هـ، انظر تاريخ، ص 81ـ91.
(6) أنس، ص 51.

غلب عليه وأراد الحال»[1]. ومثال زاوية المناري من الأمثلة الطريفة على حصول تطور في وظيفة الزاوية يعكس التطور الذي عرفه صاحبها، الذي شأنه شأن العبيدلي وبقية أقرانه من تلامذة الفقيه أبي عبد الله الرمّاح كان «لا خطة له غير تعليم العلم»[2] والذي كان من جملة «كبار طلبة» هذا الأخير أمرهم أن يعملوا المواعيد فامتثلوا أمره في ذلك[3]. بحيث تبدو هذه الوظيفة ـ تعليم العلم ونقل الفقه والوعظ من خلال الميعاد اليومي الذي كان ينظّمه بكرةً على غرار العبيدلي بزاويته ـ في مرحلة ما هي الوظيفة الرئيسية، إلا أن هذه الوظيفة ستتراجع وتتقلص في مرحلة ثانية حيث يذكر ابن ناجي أنه عندما «ورد على القيروان تأليف الشيخ أبي حامد الغزالي والمسمّى بـ **الإحياء** [..] نظره وترك التأليف[4] واشتغل بعمل الميعاد ساعة، والتفرغ للعبادة حتى مات»[5]؛ هل تنظيم السماع الذي ذكرناه أعلاه يعود إلى هذه المرحلة؟ هذا ما نفترضه حيث يصعب تصور أحد فقهاء القيروان من المدرسين وممن قرأ عليه أبو عبد الله محمد الشبيبي وغيره[6]، يعمل سماعاً بزاويته، مع ما كان يرافق هذه الرياضة من اعتراض البعض واعتبارها «بدعة»[7]. وحتى المناري نفسه لم يسلم من هذا الاعتراض وإن يذكر لنا ابن ناجي أن أهل عصره «سلّموا له ذلك»[8].

---

(1) **معالم** IV، ص 139.
(2) ن. م.، ص 136.
(3) ن. م.، ص 113.
(4) ينسب إليه وضع «سفراً في القالب الصغير» على أول تهذيب أبي سعد البراذعي، صاحب **تهذيب المدونة**، **معالم** IV، ص 139، أما هذا الأخير فترجمته في **معالم** III، ص 146ـ150.
(5) **معالم** IV، ص 139.
(6) ن. م.، ص 136.
(7) ن. م.، ص 139.
(8) ن. م.

وقد عاين ابن قنفذ في نفس الفترة تقريباً، خلال سياحته بالمغرب الأقصى (759هـ ـ 776هـ) زاوية «يأوي إليها الأخيار المنقطعون للعبادة»[1]؛ هي زاوية الحاج عبد الغني التي سبق ذكرها عند حديثنا عن «بيت الكتب» بها مما يفترض كما أشرنا أنها ربما اضطلعت إلى جانب وظيفتها الرئيسية هذه ـ إيواء المنقطعين للعبادة ـ بمهمة تثقيفية.

### و ـ وظائف أخرى

**ـ الزاوية كحرم**

إن هذه الوظيفة هي من الوظائف الموروثة من المئة السابعة هـ/ 13م، إلا أنه سيقع تدعيمها والتوسيع من دائرة انتشارها خلال المئة الثامنة هـ/ 14م لا سيما في أواخرها؛ فزاوية الجديدي مثلا يذكر ابن ناجي أنه «جرت العادة بعد موت الشيخ [أي بعد 786هـ] أن من وصلها وعليه طلب مخزني ولو ألف دينار ذهباً فإنه لا يتعرض له القواد ولو هرب من سجنهم»[2] والجدير بالذكر هنا أنّ صاحب **المعالم** يعزي حرمتها هذه إلى بركة مؤسسها وإلى ظروف تأسيسها[3] التي سبق وذكرناها علماً بأن القراءة التاريخية للمسألة تظهر أن هذه الوظيفة سبق واضطلعت بها زوايا إفريقيّة في المئة السابعة هـ/ 13م كما ذكرنا، وإن يمكن اعتبارها من الناحية الأنتروبولوجية من النتائج المرتبة عن مبدأ البركة وأشكال انبثاثها وحيث أن الاعتقاد بوجود هذه البركة وبفعاليتها يندرج في إطار تاريخ العقليات بإفريقيّة في تلك الفترة. هذا وسوف يقع التوسيع والتمديد في دائرة الحرم زمن السلطان أبي فارس عبد العزيز (796هـ ـ

---

(1) أنس، ص 84 و88.

(2) معالم IV، ص 238.

(3) ن. م.، ص 238ـ239.

837هـ) بحيث «مَنْ قرب من الزاوية لا يتعرض له ولو لم يدخلها، ومن تعرض له تلزمه العقوبة»[1] وهذا الإجراء يندرج ضمن سياسة الأسرة الحفصية لا سيما أبي فارس عبد العزيز وأبي عمرو عثمان، الداعمة للأولياء والصوفية والتي أولت الزوايا عناية خاصة تجسدت في حركة التشييد والترميم والأوقاف المحبسة عليها وحماية هذه المؤسسات حتى من أعوان المخزن أنفسهم.

وحظيت أيضاً زاوية أبي فارس عبد العزيز بن عباس بطبلبة بنفس هذه الحصانة بحيث «كل من يهرب إليـ[ـها] من قواد السلطان وشيوخ العرب وصل الأمان»[2]. إن مفهوم الحرم لا يتوقف فقط على حصانة الزاوية تجاه أية محاولة انتهاك «خارجي» لحرمتها بل يتجاوز ذلك إلى الفضاء الحرم حتى بالنسبة لنزلاء الزاوية وسكانها؛ مثلاً زاوية الشريف العواني بالقيروان (ت 758هـ) يروي ابن ناجي الذي سكنها في حال صغره مع بعض أصحابه من الطلبة ـ وإن هو يذكر ذلك في باب كرامات العواني ـ فكان كل «من يعمل فيها ما لا يليق شرعاً، مختفياً عن الناس فإنه يُخرَج منها على الفور لسبب يعمله [مما قد] لا يستحق به الخروج وفي الحقيقة إنما أصل خروجه ما فعله خفية مما لا يجوز»[3]. كما أن مفهوم الحرم هذا يمتد إلى مختلف محتويات الزاوية ومكتسباتها كالكتب، وحتى إلى حاجياتها ومقتضيات صيانتها: «ومن (..) يضيع منها كتاباً، أو

---

(1) معالم IV، ص 239.
(2) ن. م.، ص 240.
(3) ن. م.، ص 153، ربما كان المعارضون لحركة تشييد وانتشار الزوايا يتذرعون بما يرتكب في بعضها من أعمال تعتبر خارجة عن الشرع أو انتهاكاً للتقاليد الاجتماعية، للمطالبة بإقفالها والحد من انتشارها، مما قد يفسر هذا الحرص والتشدد الأخلاقيين لأصحاب الزوايا.

يهمل في جناب الزاوية، أو قلة بنائها وما تحتاج إليه من الحصر والزيت فالله حسيبه ويتولّى الانتقام منه»[1].

- الصلاة بالناس

يبدو أن بعض زوايا القيروان كانت خلال المئة الثامنة هـ/ 14م فضاءً مفتوحاً للناس يؤمون مسجدها للصلاة كزاوية العبيدلي (ت 748هـ) حيث جاء في ترجمته: «كان العبيدلي صلى بالناس إماماً في زاويته فقرأ يوماً في صلاة الصبح سورة الصف»[2]، وكذلك زاوية الجديدي (ت 786هـ) حيث ينسب إلى بعضهم قوله «وقع في نفسي، ونحن ننتظر الصلاة جماعة في زاويته، الوقوف بين يدي الله»[3].

- الزاوية كمدفن للولي

إن ظاهرة دفن الولي بزاويته التي كنا وقفنا على بعض العينات عنها في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م حيث كانت لا تزال ظاهرة جديدة ونادرة بإفريقيّة، سوف تنتشر شيئاً فشيئاً خلال المئة الثامنة هـ/ 14م؛ فنحن وقفنا على ما لا يقل عن ستة أولياء بالقيروان وقسنطينة دُفنوا بزاويتهم مقابل ثلاثة خلال القرن السابق.

وكدليل على مدى انتشار الظاهرة ابتداء من القرن الثامن هـ/ 14م، سوف يتم نقل قبر أم سلامة زينب والدة القديدي، في تاريخ لاحق لوفاتها (سنة 670هـ) لم نقف عليه بدقة، إلى زاوية قديد وتحديداً إلى مسجد الزاوية، بحيث ما كان يأتي زمن ابن ناجي (ت 839هـ) حتى أصبح قبرها «مشهوراً يزار ويتبرك به»[4]. إذن نحن هنا أمام حالة تحول

---

(1) ن. م.، ص 152.

(2) معالم IV، ص 132.

(3) ن. م.، ص 232.

(4) ن. م.، ص 86.

زاوية إلى مقام أو قبر يُزار. هل تحولت زاوية أبي علي سالم بعد موته (699هـ)[1] إلى مقام فقط للزيارة والتبرك؟ حيث إن ترجمته لا تذكر أحداً من تلامذته أو أصحابه جلس في زاويته بعده، وهو الذي لم يكن له أولاد، بل سيتواصل تقليد الصلاح في البيت القديدي بعده عبر ذرية أخيه غانم[2] لا سيما أبو عبد الله محمد بن عثمان بن غانم الحضرمي القديدي[3]، فإن ترجمته لا تذكر بالتحديد أنه جلس في زاوية عم أبيه بل تنسب له زاوية، سوف يدفن بها[4].

ومن الذين دفنوا أيضاً بزاويتهم بالقيروان، أبو الربيع سليمان البربري (ت 766هـ)[5] وقبره مزار بزاويته، والشريف العواني (ت 758هـ)[6] وعبيد الغرياني (ت 805هـ) الذي جلس في زاوية الجديدي بعد سفر هذا الأخير برسم الحج ووفاته بالحجاز[7].

ومن الأمثلة الأخرى على دفن الولي بزاويته، يعقوب بن عمران البويوسفي (ت 717هـ) بقسنطينة حيث جاء في ترجمة ولده يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764هـ) وهو جدّ ابن قنفذ: «دفن بزاويته بجنب أبيه»[8]. مما يدل مرة أخرى على انتشار الظاهرة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م. ولما لم يذكر ابن قنفذ تأسيس الملاري لزاوية خاصة به، استنتجنا

---

(1) وهو الذي دفن بها وتحديداً في «بيت خلوته»، ن. م.

(2) حيث نسبت إلى أبي هلال السدادي وصيته لأبي علي سالم: «وغانم رجل صالح، زوّج غانماً فإنه يلد من ذريته البركة» ن. م.

(3) الذي كان إماماً للقديدي في حياته والذي كان هذا الأخير أوصى أن يصلّي عليه عند وفاته، **معالم** IV، ص 103.

(4) ن. م.

(5) ن. م.، ص 163.

(6) ن. م.، ص 155.

(7) ن. م.، ص 241، بالنسبة للغرياني، انظر: ص 261.

(8) **أنس**، ص 43.

أنه ربما جلس في زاوية أبيه بعد وفاة هذا الأخير سنة 717هـ وهو الذي به يتصل سنده بأبي مدين عن طريق الشيخ ابن العريف، شيخ والده. ومما يدعم هذه الفكرة ما جاء في كلام ابن قنفذ في **وفيّاته** عن موقع زاوية جدّه: «ودفن بزاويته بملارة على مرحلتين إلى الغرب من قسنطينة»[1] الذي يتوافق مع تحديده لموضع زاوية والد جده: «في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين»[2]. أما انتساب الزاوية إليه فهو نتيجة لشهرته، والظاهرة موجودة. ألم تشتهر زاوية أبي الحسن علي بن عبد الكافي السابق الذكر بولده عبيد الزّواي وذلك حتى إلى زمن مقديش[3]؟

ومن الحالات الأخرى التي يذكرها ابن قنفذ، أبو هادي مصباح (ت 747هـ) الذي يذكر صاحب **الأنس** أنه «دفن بالزاوية المعروفة باسمه»[4].

إلا أن ظاهرة الدفن بالزاوية وإن شهدت انتشاراً لم تعرفه في القرن السابق، غير أنها لم تكن شاملة ومطلقة في جميع الأحوال. فالرمّاح مثلاً ورغم أنه كانت له زاوية، فإنه «دفن بداره على قارعة الطريق بقرب الجامع الأعظم»[5]؛ وحتى العبيدلي، فإنه دفن بباب تونس وقبره مزار[6]؛ وكذلك الشأن بالنسبة لأبي عمران موسى المناري الذي دفن في نفس

---

(1) **الوفيات**، ص 362.

(2) **أنس**، ص 40؛ لم نقف في **نزهة المشتاق** للإدريسي Publiée par R.DOZY et M. T. DE GOEGE sous le titre *Description de l'Afrique*. Leyde, 1866, على أي من هذين الاسمين.

(3) **نزهة** II، ص 306.

(4) **أنس**، ص 52.

(5) **معالم** IV، ص 120.

(6) **ن. م.**، ص 136 وانظر أيضاً ص 165.

المكان «في ربوة هناك (. .) ودفن بها أولاده الخمسة وأولاد أولاده»[1]؛ وأخيراً يعقوب الزعبي الذي كانت له زاوية ببلده العلوين فإنه «صلى عليه بالقيروان ودفن بالجبانة الغربيّة»؛ وكذلك الشأن بالنسبة لابن أخيه عامر الذي كان جلس مكانه في الزاوية المذكورة، فإنه دفن بجوار عمه بنفس الجبانة[2].

## 4 ـ رواد الزاوية الإفريقيّة في المئة الثامنة هـ/ 14م وتنظيم الحياة فيها

### أ ـ روادها وكيفية الانضمام إليها

إن المقصود هنا برواد الزاوية هم نزلاؤها القارّون أو سكانها بحيث نترك جانباً من يزورها لقضاء حاجة أو يرد عليها عرَضاً أو بصفة مؤقتة أو تقع إضافته فيها. لما اضطلعت الزوايا بوظيفة التدريس وأصبحت أقرب إلى مؤسسة المدرسة منه إلى الزاوية الصوفية، فإن هذا انعكس على الطبيعة الاجتماعية لروادها أو نزلائها، بحيث سيزدحم على أبواب الزوايا جمهور من طلبة العلم وقُراء القرآن الذين سوف لن يميزهم شيء عن نزلاء المدارس وروادها. لكن السؤال هنا ما علاقة صفة طلب العلم وقراءة القرآن بصفة الفقر التي ينعت بها نزلاء هذا الصنف من الزوايا على غرار نزلاء الزوايا الصوفية؟ جاء في تعريف ابن خلدون في سياق كلامه عن مدارس وخوانق مدينة القاهرة في فترة إقامته بها أي ابتداء من سنة 784هـ «فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة وأصبحت

---

(1) ن. م.، ص 142.
(2) ن. م.، ص 171.

معاشاً للفقراء من الفقهاء والصوفية»[1]. إذن من الواضح هنا أن صفة الفقراء تنسحب على حد سواء على الفقهاء (نزلاء المدارس) والصوفية (نزلاء الخوانق). لقد جاء في **معالم** ابن ناجي عند وصفه لنزلاء زاوية أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ) في زمنه هو (أي حوالى سنة 808هـ)[2] «وبزاوية الشيخ سليمان اليوم بضعة وثلاثون رجلاً بعضهم يقرأ القرآن وبعضهم يقرأ العلم، متجرّدين على بساط الفقر وحالهم يمشي ببركة الشيخ»[3]. الواضح من خلال هذين المثالين أن محتوى كلمة فقير وفقر تطور هو الآخر بتطور التصوف وذلك ليس فقط بإفريقيّة لكن في العالم الإسلامي ككل فالفقير في المئة الثامنة هـ/ 14م هو بالذات مَن ركن إلى إحدى المؤسسات الدينية التي كانت رائجة في مختلف أنحاء البلاد الإسلامية ـ من مدارس وزوايا أو خوانق ورباطات ـ متوخياً في ذلك نمط التوكل، أي كما هو واضح من كلام ابن خلدون متخذاً إحدى هذه المؤسسات «معاشاً»، له أي مورد عيش ورزق وهو بالذات ما قصده ابن ناجي في وصفه لزاوية البربري وطلبتها «المتجردين على بساط الفقر»، وعلى هذا المعنى وجب حمل صفة «الفقراء» التي وردت في ترجمة الجديدي، الذي كانت زاويته «عامرة» بهم[4]، إن متوسط عدد الفقراء بالقيروان خلال المائة الثامنة هـ/ 14م كان يتراوح بين الستين ـ كما هو الحال بالنسبة للعبيدلي (ت 748هـ)[5] ـ والتسعين ـ كما هو

---

(1) **التعريف**، ص 279.

(2) وهو تاريخ وفاة آخر مَنْ ترجم لهم ابن ناجي وبالتالي اعتبرناه الحد الأقصى لتأليف كتابه.

(3) **معالم** IV، ص 162.

(4) ن. م.، ص 226.

(5) «كان فقراؤه الذين يعرفونه بزاويته وغيرها نحو ستين رجلاً»، ن. م.، ص 121.

الحال بالنسبة لزاوية الجديدي في مرحلة ما[1] وقد تتسع بعض الزوايا إلى أكثر من مائة فقير أو ساكن، حيث وجب ربط هذه الظاهرة بتعدد وظائف الزاوية كما رأينا.

هل أن الزوايا كانت مقصورة فقط على الرجال من الفقراء أم أنها أيضاً كانت تأوي عائلاتهم؟ وهل وجدت بإفريقيّة كما بالقاهرة مثلاً زمن اجتياز ابن بطوطة عليها (حوالى 726هـ) زوايا خاصة بالأعزاب وزوايا على حدة للمتزوجين[2]، وهل كان الأطفال أيضاً يسكنون الزوايا؟ لقد جاء في ترجمة الجديدي أنه كان يشتري لكساء فقراء الزاوية «الشمايل للأطفال والأحارم للكبار»[3]. إن ظاهرة استقطاب زاوية الجديدي للكهول والأطفال على حدٍ سواء استمرت بعد سفره للمشرق وجلوس الغرياني مكانه حيث علاوة على الـ «مائة وخمسون إنساناً صغاراً وكباراً» السابق ذكرهم، سكن أيضاً بالزاوية «مائة نفس عيالات الرجال الذين يخدمون الزاوية دخلاً وخرجاً»[4]. إذن نستنتج أن هذه الزاوية التي تسكنها أيضاً عائلات نزلائها، تنتمي إلى صنف الزوايا الخاصة بالمتزوجين، وربما إلى هذا الصنف أيضاً انتمت زاوية أبي بكر القرقوري بوطن صفاقس الذي يذكر ابن ناجي أنه «سلك طريق الشيخ الجديدي في زاويته، ففيها خلق كثير من الناس»[5]. هل ينسحب هذا الأمر أيضاً على كل من أبي فارس عبد العزيز بن عياش بطبلبة وهو أيضاً من تلامذة الجديدي بزاويته؛ لا يمكن لنا أن نجزم في غياب معلومات دقيقة حول المسألة.

---

(1) «وكان في ذلك الزمن تسعين فأقل» ن. م.، ص 228. أما «الزمن» المقصود فلم نقف عليه بدقة.

(2) رحلة بط، ص 38.

(3) معالم IV، ص 228.

(4) معالم IV، ص 236.

(5) ن. م.، ص 240.

هل إلى جانب هذا الصنف من الزوايا، وجدت زوايا خاصة بالأعزاب من الفقراء؟ هذا ما نفترضه حيث إن التقليد كان موجوداً بالقيروان في المئة السابعة هـ/ 13م[1].

بالنسبة لكيفية الدخول إلى الزاوية وشروطه فهنا أيضاً لا معلومات شافية في مصادرنا، فكل ما هنالك بعض الإشارات المقتضبة، التي نستنتج من خلالها أن هذه المسألة على ما يبدو بدأت في تلك الفترة تخضع إلى شيء من التقنين والمراقبة كما في زاوية الجديدي مثلاً حيث «كان لا يدخل أحد يقرأ فيـ[ـها] إلا بإذن منه فالذي يصرف أكثر من الذي يدخل»[2] مما يؤكد وجود رقابة حقيقية وفعلية وذلك في حياة الجديدي. أما الشروط أو المقاييس التي على قاعدتها يحتفظ بهذا الفقير ويصرف ذاك، فمصادرنا لا تذكرها، وربما كانت أساساً ذات طابع أخلاقي «وشرعي» أي مرتبطة باحترام الشريعة وعدم مخالفة أحكامها كما رأينا بالنسبة لزاوية العواني (ت 758هـ)[3]، لكن ربما أحياناً لأسباب ذاتية أو لمسألة فقهية كالخلاف بين محمد بن سليمان البربري الذي جلس مكان والده بزاويته بعد وفاته (سنة 766هـ) وأحد الفقهاء ممن كان يسكن الزاوية ويقرأ بها. وليست الكرامة المروية عن الولي بعد وفاته والتي تنسب إلى الزاوية قدرة خارقة ـ بفضل بركة مؤسسها ـ على التخلص من غير المرغوب فيهم من نزلائها[4] سوى مؤشر على مدى خضوع عملية البقاء بالزاوية لرأي صاحبها ولرقابته؛ إن التاريخ المتأخر نسبياً للروايتين

---

(1) انظر أعلاه ما ذكرناه حول جميل الحبيبي (ت حوالى 640هـ).

(2) معالم IV، ص 229.

(3) انظر أعلاه ون. م.، ص 153.

(4) «قل لولدي محمد لا يتكلم مع أحد ممن يسكن الزاوية فإنها تصفّي لنفسها» معالم IV، ص 162.

يؤكد أن عملية التقنين هذه ربما بدأت خلال النصف الثاني من المئة الثامنة هـ/ 14م.

## ب ـ تنظيم الحياة والعمل بالزاوية

إن تشعب المهام المرتبطة بالحياة داخل الزاوية يعتبر نتيجة طبيعية لتشعب وظائف الزاوية ولتزايد عدد سكانها ونزلائها. فالجديدي على سبيل المثال بعد أن كان في ابتداء أمره يطلب للفقراء بنفسه على أبواب الديار مما يفترض أن عددهم لم يكن بكبير وبالتالي كانت حاجياتهم لا تزال متواضعة، «صار [فيما بعد] معه غيره» من فقراء الزاوية يساعدونه في هذه العملية التي أصبحت تتطلب مجهوداً أكبر نتيجة ازدياد عدد نزلاء الزاوية وبالتالي ازدياد حاجياتها، وأخيراً وصلت إلى درجة راقية من التنظيم بحيث أصبح لهذه المهمة، «رجال معدُّون لذلك»[1].

وهكذا برزت فئة جديدة من خدام الزاوية هي فئة الطلاب على أبواب الديار[2] تخصصت بهذه المهمة. وبقدر ما يكون عدد سكان الزاوية ضئيلاً ووظائفها محدودة بقدر ما يقل عدد من يخدم الفقراء فيها، وقد لا يوجد شخص محدد لذلك بل يقف شيخ الزاوية نفسه لخدمة الفقراء، كما في زاوية الحاج عبد الغني بالمغرب الأقصى التي دخلها ابن قنفذ خلال سياحته (759ـ776هـ) حيث كان الشيخ نفسه «يقف لخدمة» المنقطعين للعبادة ممن يأوي إلى الزاوية[3]. أما زاوية كزاوية الجديدي،

---

(1) ن. م.، ص 228.

(2) هذا وكان ابن بطوطة عاين في مدينة لار (بهرمز) بزاوية الشيخ أبي دُلف محمد، خروج فقرائها كل يوم بعد صلاة العصر «يطوفون على دور المدينة فيُعْطاهم من كل دار الرغيف والرغيفين» **رحلة بط.**، ص 277.

(3) **أنس**، ص 84.

لا سيما بعد وفاته، تتّسع لهذا العدد الغفير من الطلبة ـ مائة وخمسين ـ فإنها بالتأكيد كانت تحتاج إلى رجال يخدمونها «دخلاً وخرجاً».

ومع هذه الزيادة في عدد خدام الزاوية، برز التخصص في المهام فأصبح هنالك طباخ مكلف فقط بهذه المهمة وهو «طباخ الزاوية»[1] كما نفترض أيضاً أنه في زاوية العواني حيث كانت توجد «خزانة» للكتب، كان هناك من هو مسؤول عنها وكذلك من يهتم بصيانة الزاوية من الناحية المعمارية ومن يسهر على تأمين حاجياتها من حصر وزيت والتصرف فيها[2].

ـ **مهمة المقدّم**: إن هذه المهمة برزت أساساً في نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م بإفريقيّة. جاء في ترجمة الجديدي أن هذا الأخير عندما تأهب للسفر للمشرق برسم الحج «كلّم الشيخ عبيد الغرياني في أن يتقدم على الزاوية» وأن الغرياني هاله عظم المسؤولية وهرب «(. .) من التقديم عليها غاية الهروب»[3]. ومما يدل على حداثة العهد بهذه المهمة سعي الجديدي إلى طمأنة صاحبه على طبيعة المهمة الموكولة إليه وهو في نفس الوقت يشرح لنا فحوى التقديم في زمنه: «يا عبيد أنا ما نقدمك على عمارتها وإنما نقدمك على حلها وغلقها فإن جاءك أحد فتحتها له وإلا غلقتها»[4]. ويضيف الغرياني الذي ينقل لنا ابن ناجي عن لسانه ظروف تقدمه على الزاوية: «فسهل عليّ ذلك وقبلت التقديم»[5]. حيث من الواضح هنا أنه لم يوجد بالقيروان قبل ذلك تقليد في هذه المسألة أو

---

(1) معالم IV، ص 236.
(2) ن. م.، ص 153.
(3) ن. م.، ص 236.
(4) ن. م.
(5) ن. م.

أقله حالات مماثلة تجعل الغرياني على بيّنة بطبيعة المهمة وحدودها ولا يهاله عظم مسؤوليتها مثلما افترضها هو، فيضطر الجديدي إلى التفسير والطمأنة. أما مهمة التقديم فهي في الواقع الإشراف على شؤون الزاوية من قبول الطلبة والراغبين في الالتحاق بها، والسهر على توفير حاجيات أهلها حيث يذكر أنه جاءه يوماً «طباخ الزاوية» وقال له «ما بقي في الزاوية شيء لا من طعام ولا من إدام ولا من حطب ولا من غير ذلك عدا ما يأكله غداً»[1]، وكذلك يعود إليه أمر التصرف في ما يرد على الزاوية من فتوح وهبات، كتوزيع الغرياني بعض الفتوح السلطانية على الفقراء[2].

ماذا كان يقع بزوايا المشرق في نفس الفترة وهل وجدت فيها نفس هذه المهام وبنفس المصطلحات؟ يذكر لنا ابن خلدون في **تعريفه** أنه وقع تعيينه سنة 791هـ ناظراً على الخانقاه الركنية[3] خلفاً لشرف الدين الأشقر «توسعة عليـ[ـه] وإحساناً إليـ[ـه]»[4] لكنه في موضع آخر يقول «ولّاني [هو السلطان الظاهر برقوق[5]] في خانقاه بيبرس»[6]. وكأنه شيخها أو ولي مشيختها وهو ما يتوافق مع ما ذُكر عن ابن الفرات في تاريخه في سياق أحداث سنة 791هـ حول تولية ابن خلدون مشيخة البيبرسية «وكان تنزّل بها صوفياً وحضرها يوماً واحداً لأن من شرطها أن يكون شيخها أحد الصوفية بها»[7] وهذا أيضاً ما يستنتج من قول ابن خلدون نفسه حول

(1) **معالم IV**، ص 236.
(2) ن. م.، ص 237.
(3) نسبة إلى ركن الدين بيبرس من سلاطين الترك المماليك 658ـ675هـ/1260ـ1277م.
(4) **التعريف**، ص 313.
(5) تسلم السلطنة سنة 784هـ وبدأ معه عهد المماليك الجراكسة.
(6) **التعريف**، ص 311.
(7) ن. م.

ظروف عزله و«إخراج الخانقاه عنـ[ـه]»: «فولّى فيها غيري وعزلني [السلطان الظاهر] عنها»[1] وذلك على إثر سعاية أحدهم المسمى سودون «كان ناظراً بالخانقاه التي كنت فيها»[2]. هل يعني هذا التضارب في كلام ابن خلدون أنه عيّن في البدء ناظراً كما أشار بنفسه ثم فيما بعد وقع تعيينه شيخاً عليها حيث سيبقى عاماً كاملاً أو أزيد[3]؟ مهما يكن من أمر إن الذي يهمنا هنا هو وجود وظيفتين مميزتين وظيفة المشيخة ووظيفة النظر. جاء في كلام ابن خلدون عند وصفه للخانقاه الركنية: «وعيّن مشيختها ونظرها لمن يستعد له بشرطه في وقفه فكان رزق النظر فيها والمشيخة واسعاً لمن يتولاه»[4]. وكنا سبق وأشرنا إلى معاينة ابن بطوطة خلال اجتيازه على البلاد التركية في الثلث الأول للمئة الثامنة هـ وبزاوية قصطمونية تحديداً لوظيفتي الإشراف والنظر[5] بحيث نرجح أن وظيفة الإشراف هي نفسها المشيخة، لا سيما وأن المؤسسة (أي الخانقاه) كما سبق وذكرنا، تم نشرها وتعميمها في العالم الإسلامي ولا سيما في بلاد الشام على يد الأتراك السلاجقة، وأن ما ورثه فيما بعد الأيوبيون وبعدهم المماليك إنما هو التقليد الخراساني لكن كما تم اقتباسه من طرف الأتراك السلاجقة في العراق أولاً ثم روج في بقية الممالك السلطانية[6].

ما هي صلاحيات كل من هاتين الوظيفتين وما هو الفارق بينهما؟ مصادرنا لا تذكر شيئاً. هل النظر هو التصرف في أوقاف الزاوية والنظر في حاجياتها المادية، والسهر على توفيرها وعلى القيام بشؤون الزاوية من

---

(1) التعريف، ص 331 حول هذه الظروف انظر ن. م.، ص 330ـ331.

(2) ن. م.، ص 330.

(3) ن. م.، ص 311.

(4) ن. م.، ص 313.

(5) رحلة بط، ص 818.

(6) انظر: J. CHABBI, «L'émergence et la struction..», *op cit.* p 209-210.

النواحي المادية في حين أن المشيخة والإشراف يتعلقان بالنواحي الروحية والمعنوية أي التسيير المعنوي لها، من هنا وجوب إقامة صاحبها في الزاوية واندراجه في سلك صوفيتها؟ ربما. على كل حال ومقارنة بين هاتين الوظيفتين في زوايا المشرق ووظيفة المقدم في زوايا إفريقية يبدو أن هذا الأخير كان يجمع بين مهمتي الإشراف (أي التسيير الروحي، والمعنوي)[1] والنظر أي التصرف في موارد الزاوية وما يتأتى إليها من فتوح وما تحتاج إليه من طعام وحطب وغير ذلك كما بيّنا أعلاه، فإذا صح هذا الافتراض نكون هنا أمام خاصية إفريقيّة.

## 5 ـ الموارد

إن مثال زاوية الجديدي يمكن أن يشكل نموذجاً نقيس به التطور الذي عرفته مسألة موارد الزاوية بإفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م. فالولي كما تقدم، في بداية أمره وبداية اجتماع الفقراء عليه في زاويته «كان يطلب لـ[ـهم] على أبواب الديار بين المغرب والعشاء بالحلّاب في يده»[2].

إن اعتماد الزاوية آنذاك على التوسل بشكل يبدو أساسياً ـ بل كمورد وحيد لها حيث لا تذكر ترجمة الجديدي مورداً آخر في تلك الفترة ـ يعكس الطابع غير القار وغير المأمون لموارد الزاوية بإفريقيّة في تلك الفترة، وهذا بالذات ما يحيل إليه كلام ابن ناجي حول الأسباب التي حملت الجديدي على ترك هذا النمط من التوكل في تسديد حاجيات

---

(1) انظر معالم IV، ص 236 حيث يتضح من «وصف» الغرياني لمختلف الفئات الساكنة بالزاوية وأعدادها وتوزيع الطلبة بين طلبة العلم وقُراء القرآن، إنه كان بالفعل المشرف على الزاوية وعلى سير الحياة بها.

(2) ن. م.، ص 228.

زاويته: «سببه أن الحاسدين كانوا يقولون: لو جاءت شدة «انفضح الجديدي»[1].

لا شك أن ترك الجديدي للتوسل كمورد أساسي بل وحيد لعيش زاويته، توافق مع مرحلة جديدة أصبحت فيها للزاوية موارد أخرى قارة وفي نفس الوقت كافية للإنفاق على الفقراء «ثم ترك ذلك، ومشى حالها بأوسع من ذلك.»[2]. إن ما يدفعنا إلى هذا الافتراض هو ما ذكره ابن ناجي من أن الجديدي زمن اجتماع تسعين فقيراً عليه في زاويته وهو عدد هام وربما هو الحد الأقصى الذي بلغه عدد فقراء الزاوية في حياة مؤسسها[3] «كان يشتري للفقراء خمسين فروة في كل عام، ومثل ذلك عباين ومثل ذلك شمايل وأحارم من صوف (..) ومن المدوس والشواشي كذلك، ودوارتين للعشاء كل ليلة، ويعطي لقلاء الشعير في كل عام اثنى عشر ديناراً ذهباً»[4].

إن الطابع القار الذي يكتنفه هذا الإنفاق ودوريته «في كل عام» «في كل ليلة» يفترض مورداً قاراً هو الآخر، بحيث لا يمكن تصور هذا الإنفاق في ظل اعتماد الزاوية فقط على بعض العطاءات أو الفتوح الموسمية وغير القارة.

أما تاريخ هذه المرحلة، فنرجحه حوالى سنة 772هـ أي زمن حكم السلطان أبي العباس (772هـ ـ 796هـ) حيث يذكره ابن ناجي مرتين في سياق تفصيله لبعض موارد الزاوية كما سيأتي، إذن في مرحلة متأخرة من

---

(1) ن. م.

(2) ن. م.

(3) انظر **معالم IV**، ص 236-237 وذلك زمن اجتياز أبي فارس عبد العزيز على القيروان إبّان حملاته في الجريد وجربة، انظر **تاريخ**، ص 123 («وقيعة عين الغدر بين الحامّة ونفزاوة» سنة 810هـ) وص 126 «الحرب مع الكاتالونيين» سنة 827هـ.

(4) **معالم IV**، ص 228.

حياة الجديدي[1]. وهذا عنصر كرونولوجي هام بالنسبة لمحاولة تحديدنا للفترة التاريخية التي أصبحت خلالها الزوايا تحظى بموارد قارة هي نفسها مؤشر ودليل على بلوغ التصوف بإفريقيّة مرحلة الاندماج الاجتماعي.

**أ ـ الموارد القارة**

أما مصادر هذه الموارد القارة فهي على النحو التالي:

**ـ زكاة المواشي**

جاء في ترجمة الجديدي أنه لما تاب الشيخ صولة الليلي[2] على يدي الولي[3]، أصبح «يعطي زكاة إبله للزاوية ما يبيعون في كل عام نحو تسعين ديناراً ذهباً إلى غير ذلك»[4].

وهذه ليست المرّة الأولى التي نقف فيها على هذا النوع من الهبات القارة التي أصبحت تحظى بها زوايا إفريقيّة في المئة الثامنة هـ/ 14م؛ فيذكر ابن ناجي أن أولاد أبي عمران موسى المناري وكانوا «كلهم صلحاء» كانوا يعيشون من زكاة مواشي أولاد أبي عيسى من بعض سكان وطن القيروان: «كان أولاد أبي عيسى يعطوننا زكاة مواشيهم، أظنه قال[5]: ما يُباع بنحو التسعين ديناراً ذهباً. آخذها أنا وإخوتي، ومنها يمشي حالنا، وكان لهم اعتقاد في والدنا وذريته»[6].

---

(1) سوف يترك إفريقيّة سنة 782هـ وهو توفي سنة 786هـ.

(2) انظر حوله تاريخ، ص 118.

(3) معالم IV، ص 235.

(4) ن. م.، ص 236.

(5) يقصد أحد أولاد المناري وهو أبو زكرياء يحيى الذي «انتفع الناس في حرثم زمن غفلة العرب» ن.م.، ص 140.

(6) ن. م.، ونلاحظ هنا نفس القيمة المالية مع المثال المذكور أعلاه.

هذا وأصبحت مسألة قبول الزكاة تحظى بشبه إجماع على مستوى فقهاء القيروان، صوفية كانوا أم لا. حيث يروي لنا ابن ناجي في ترجمته للعبيدلي (ت 748هـ) أنه لما طرحت مسألة «أيما أفضل قبول الهدية، أو الأخذ من الزكاة»، انفرد العبيدلي ـ وهو كان من المنقبضين عن السلطان(1) ومن المتورعين ـ بقوله بأن «قبول الهدية أفضل وخالفه الشيوخ في ذلك» ومن بينهم الرمَّاح والعواني والمناري. أما تعليلهم لموقفهم مثلما أورده ابن ناجي: «إن الهدية في حقنا موقوفة على ثلاثة شروط: حلّية المال، وطيب نفس صاحبه، وحصول ما يظن المعطي في المعطى، للزكاة شرط واحد وهو الفقر»(2).

إن إثارة هذه المسألة على الصعيد الفقهي في تلك الفترة بالقيروان ليس سوى انعكاس لواقع ملموس ولتطور على أرض الواقع وفي الممارسة شهده التصوف بإفريقيّة في تلك الفترة وهو اقترانه أكثر فأكثر بنمط التوكل وبروز نوع جديد من الموارد والعطاءات للزوايا اقترنت بصبغة قارة وهي الزكاة: زكاة الحرث، زكاة المواشي. ويعتبر تشبث العبيدلي بالنمط «القديم» أي نمط الهدايا والعطاءات الموسمية(3)، ليس سوى مظهر من مظاهر الصراع بين نمطين ومدى تقدم واكتساح النمط الجديد ـ ستة شيوخ مقابل واحد اعتبروا قبول الزكاة أفضل من قبول الهدية ـ وتراجع النمط الذي يمثله العبيدلي.

وبالمقابل، ما كان لهذه الممارسة ـ قبول الزكاة ـ أن تنتشر وتصبح أحد المصادر القارة لعيش الزوايا لولا أن هذه المسألة تم حسمها على الصعيد الفقهي وفي أوساط الفقهاء الصوفية على النحو الذي رأيناه.

---

(1) **معالم** IV، ص 122 «كان (..) لا يرى وجه السلطان ولا قائد ولا قاض، لما سمع عن القضاة من أخذهم مرتّبهم من القائد».

(2) ن. م.، ص 134.

(3) «إنه كان يقبل الهدية ولا يأخذ الزكاة» ن. م.

ولعل من أطرف الأمثلة والأدلة على تراجع النمط الذي يمثله العبيدلي، توخّي أحد أشهر تلامذته بصفاقس إبراهيم بن يعقوب المعروف بصيد عقارب[1]، عكس نهجه هذا وقبوله زكاة مواشي الناس ممن اعتقده وحبوبهم. كما يدل ذلك على مدى انتشار نمط التوكل وترك الأسباب لدى صوفية إفريقيّة وأوليائها، وإن هنا لسنا في صدد زاوية بالمعنى التام للكلمة إنما بـ «مخيّم» صوفي سوف يُعرف فيما بعد في تلك الجهة وفي مصادرنا بـ «هنشير الستين». يقول مقديش: «ولما استوطنوا بوادي عقارب وظهرت بركتهم أعتقدهم الناس من كل جهة وأعطوهم زكاة مواشيهم، وحبوبهم (. .) ولما اجتمع عندهم ما تيسر من الزكاة بقوا مشتغلين بالذكر والعبادة تاركين الحرب والمقاتلة»[2].

والملفت هنا في عملية تقديم الزكاة أو أي مورد قار آخر، اقترانها أولاً بشرط ظهور البركة، ثم بما يحدثه هذا الظهور من فعل إيماني ومن اعتقاد في القدرة الخارقة للولي واصطفائه من طرف الله الذي مَنّ عليه قدرات خاصة وخصّه بنعم، يتجسد في استعداد الفرد أو الفئة الاجتماعية على التضحية بنسبة من فائضها رجاء بركة هذا الولي.

**ـ عطاءات مالية من بيت المال**

ينسب ابن ناجي إلى الجديدي نفسه قولاً يفسر فيه ويحلل[3] أخذ مائة دينار من جملة «عوائد» العرب التي كان السلطان الحفصي أبو العباس أحمد سلّمها إلى الشيخ صولة الليلي كي يفرّقها على يده[4]:

---

(1) انظر ترجمته في **نزهة II**، ص 306ـ316 وقد ضم إليها مقديش شيخه العبيدلي.

(2) **نزهة II**، ص 315 بحيث يفهم أن هاتين الأخيرتين «الحرب والمقاتلة» كانتا مورد رزقهم قبل توبتهم.

(3) أي يعتبره حلالاً.

(4) حول هذه المسألة انظر **تاريخ**، ص 111 والفصل II من هذا الكتاب.

«الواجب على السلطان أن يعطي ذلك بيده من بيت المال، فلما لم يفعل ذلك أخذناه على يد شرار الناس»[1]. هل أصبح بالفعل منذ فترة أبي العباس (772هـ ـ 796هـ) سلاطين بني حفص يدفعون من بيت المال أموالاً قارة للزوايا، وليس مجرد عطاءات أو هبات موسمية كالتي سبق ذكرها في الفصل السابق، والتي وردت في ترجمة أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689هـ)، لا يمكن أن نجزم على قاعدة مثال واحد.

**ـ الأوقاف**

ذكر لنا ابن ناجي أن العواني (ت 758هـ) كان «حبس على [زاويته] أرضاً وحانوتاً لأجرائها وما يقوم بها»[2].

تبدو هذه الممارسة في بدايتها لا سيما بالنسبة للزوايا التي يؤسسها أفراد، حيث لم نقف على حالة أخرى في نفس الفترة أقله بالقيروان. والتالي ربما هي من الحالات المبكرة لمثل هذه الظاهرة إلا أنه ما كان يشارف القرن الثامن هـ/ 14م على نهايته حتى كنا نقف على حالات أخرى[3].

ولما لم تنتعش ظاهرة تشييد الزوايا من طرف أعضاء الأسرة الحفصية، مع ما يرافقها من تحبيس ومن أعمال وقفية، قبل نهاية المئة الثامنة وأساساً المئة التاسعة مع السلطان أبي عمرو عثمان، فإن الزاوية الوحيدة التي وقفنا عليها في هذا الباب هي زاوية باب البحر بتونس التي يعزى تأسيسها إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781هـ «وأوقف عليها ما يقوم به أودها»[4].

---

(1) معالم IV، ص 236.

(2) معالم IV، ص 153.

(3) انظر ما ذكرناه في الفصل III في سياق كلامنا عن قصر المنستير ومعالم IV، ص 173 و240.

(4) الفارسية، ص 196.

وهذه الممارسة كانت أصبحت تقليداً بالمشرق عاينه ابن بطوطة في أول القرن وكنا ذكرنا أمثلةً عنه، مثلما عاينه ابن خلدون في نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م حيث أشاد بما كانت تحظى به الخانقاه البيبرسية من ريع وأوقاف[1].

**ـ موارد قارّة أخرى**

ومن الموارد القارة الأخرى للزوايا الإفريقيّة في تلك الفترة إقدام بعض الناس على تخصيص ثلث ما يُصيبونه من حرثهم لأحد الأولياء في زاويته «رجاء بركته» وتأميناً لأرضهم وحرثهم من المضرة، كما فعل بعضهم مع أبي يوسف يعقوب الزعبي السابق ذكره الذي كانت له زاوية بالعلوين من عمالة القيروان[2].

**ب ـ الموارد غير القارّة**

إلى جانب هذه المصادر القارة، توجد مصادر أخرى وإن هي لم تكتنفها صبغة الانتظام كسابقاتها إلا أن وفرتها وتنوعها (عينية كانت أو مالية) أصبحت تدر على الزوايا وعلى زاوية الجديدي تحديداً خيرات وافرة وهي الهدايا والفتوح[3]: الهدايا العينية من طرف السلطان وخواص القواد[4]، هبات ومساعدات من طرف زوايا أخرى[5].

(1) التعريف، ص 313.
(2) معالم IV، ص 169.
(3) كما في مسألة «قصعة الرفيس» والزبدة التي وصلت إلى الزاوية هدية من قمودة معالم IV، ص 229.
(4) «أمر أن يعطى لي ما في خزانته من زبيب وجلوز وغير ذلك، فوضعوا لي ما فيها مع بعض ما عند خواص القواد» ن. م.، ص 237.
(5) كزاوية أبي فارس عبد العزيز بن عياش كما سبق وذكرنا أعلاه.

وهكذا ما كانت تأتي نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م حتى كانت تجمعت لدى الزوايا إمكانيات وخيرات جعلتها قادرة على الإنفاق على محلة السلطان برمّتها كما رأينا عند ذكرنا لزاوية أبي فارس عبد العزيز بن عياش بطبلبة ولزاوية الزعبي بالعلوين زمن جلوس الشيخ عامر (ابن أخ الولي) فيها حيث يروي ابن ناجي أنه لما اجتاز السلطان أبو فارس عبد العزيز على القيروان عند عودته من الجريد، أرسل «المرابط عامر» الشعير زهاء ستة عشر قفيزاً»[1].

وقبل ذلك ومنذ أواسط المئة الثامنة كانت أصبحت الزوايا بمثابة «مستودعات» حقيقية للمواد الغذائية يقع اللجوء إليها زمن الشدة. ألم يروِ ابن ناجي في ترجمة الشريف العواني أنه «أخذت في زمانه القيروان شدة، [بيع][2] قفيز الشعير بستة دنانير ذهباً، فاحتاج الناس إلى الطعام الذي عنده»[3].

تلك هي أهم التطورات التي شهدتها مؤسسة الزاوية خلال المئة الثامنة وهي كما رأينا تطورات جوهرية، وتمثل في عدة نواح قطعاً مع المرحلة السابقة سواء كان ذلك على مستوى وظائف الزاوية أو مواردها، وما أصبح يكتنفها من طابع قار، وما تعكسه من درجة اندماج التصوف والولاية في المجتمع الحفصي. وبالتوازي تدعم النموذج الولائي الذي يقوم على مبدأ التوكل والذي كان بدأ ينتشر في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م مع ما اقترن به توخي هذا النمط من مفهوم جديد للتورع ومن ممارسة جديدة له، بحيث لم يعد يتورع الولي عن قبول العطاءات لكن يُعْمِل الورع في عدم الأكل «مما يأتي للفقراء وإنما يأكل من الذي يأتيه

(1) معالم IV، ص 237.
(2) في الأصل «أتباع» وهي عامية.
(3) معالم IV، ص 152.

لنفسه»[1] ولا شك أن ما عاينه ابن ناجي نفسه زمن انتهائه من تأليف كتاب **المعالم** (حوالى 808هـ) في زاوية أبي الربيع سليمان البربري من «تجرّد» طلبتها الثلاثين «على بساط الفقر وحالهم يمشي ببركة الشيخ[2]» ليس سوى مؤشر على مدى تعميم نمط التوكل هذا.

سنرى في الفصل الموالي أن العديد من هذه الاتجاهات والعناصر سوف يتعزز، في نفس الوقت الذي يتعمم فيه وينتشر نمط جديد من الزوايا لم تعهده إفريقيّة إلى الآن: نمط «الزاوية الرسمية» التي سيتولى سلاطين بني حفص أنفسهم تشييدها وتوفير مواردها وتعيين مقدّمين على رأسها، والتي تتأرجح وظيفتها بين التدريس وإيواء المسافرين والواردين.

---

(1) مثلما كان يفعل الجديدي (معالم IV، ص 229)، انظر أيضاً صالح الصدفي: «أعطني (..) من دراهمك التي أعطتك المرأة، لا من دراهم الفقراء» ن. م.، ص 174.

(2) ن. م.، ص 162.

# الفصل السادس

# الزاوية كمؤسسة «حفصية»

إن الزاوية بإفريقيّة خلال القرن التاسع هـ/ 15م هي في الواقع ثلاث زوايا وثلاثة أنماط من الزوايا: الزاوية كتلك التي عهدناها بالقيروان خلال المئة الثامنة والتي يمكن اعتبار زاوية الجديدي أحد نماذجها المثالية الأكثر اكتمالاً، والتي كانت قراءة القرآن إحدى وظائفها الأساسية (**نمط أ**)؛ الزاوية «الصوفية» بوصفها المؤسسة التي يُجتمع فيها على صوفي والتي تعتبر زاوية أحمد بن عروس بتونس أحد أبرز نماذجها، والتي توافرت لدينا حولها أكبر نسبة من المعلومات، إلى جانب غيرها من الزوايا من نفس الصنف (بتونس وصفاقس) (**نمط ب**)؛ وأخيراً الزاوية «الرسمية» أي التي يتولى تأسيسها وتشييدها أحد أفراد الأسرة الحاكمة، كمؤسسة وظيفتها إما التدريس وإما إيواء وإضافة المسافرين، ويوقف عليها ما يقوم بها من أحباس وريع، ويعيّن أو يقدم عليها من يقوم بها أو يدرّس بها (**نمط ج**). ولئن تعرف زوايا النمطين أ وب بصاحبها أو مؤسسها، لارتباطها به سواء أكانت «صوفية» يجتمع فيها الفقراء المريدون حول شيخ بهدف التدرج على يديه في سلم الولاية متبعين نهجه الصوفي، أو «علمية» يرتادها الطلبة لقراءة القرآن، فإن زوايا **النمط ج** تعرف بالموضع الذي تنشأ فيه كما سنرى. وهذه دون شك إحدى نقاط الفصل الأساسية بين هذين الصنفين: صنف تحتل فيه شخصية الشيخ المؤسس

مكانة محورية، فهو الدافع الأساسي والسبب الأول والهدف الأخير من قيام المؤسسة، وصنف يحتل فيه موضع التأسيس مكانة محورية ففيه تكمن دوافع التأسيس كما سنرى، ووظيفة المؤسسة أو الهدف من بعثها. فالأولى حافظت على طابع شخصاني لعلاقتها العضوية بمؤسسها، بطريقته الصوفية الخاصة، بشخصيته الفريدة، بأوراده أو أذكاره التي ينفرد بها عن غيره، بأسلوبه الخاص في تربية مريديه أو إدارة شؤون زاويته، بكراماته وعلاقته بجمهور معتقديه، وذلك حتى بعد وفاته وتَقدُم غيره للقيام برسم زاويته التي تبقى تُعرف باسمه، فتعددت الزوايا واختلفت بتعدد واختلاف الشيوخ.

أما الثانية فاتسمت بالطابع اللاشخصاني نتيجة لتماهيها وتشابهها مع بقية زوايا هذا النمط التي لا يميزها عنها شيء لا من حيث المعلم ولا من حيث الوظائف. بحيث يكاد المرء يخلط بينها، لولا اختلاف الموضع وأحياناً هوية المؤسس؛ وحتى هذا الأخير نجده لم يسعَ إلى إضفاء شحنة شخصية أو ذاتية على المؤسسة التي يبعثها فهي لا تحمل اسمه.

سوف نحاول دراسة كل صنف على حدة علماً بأن التركيز سيكون أساساً على النمطين «ب» من الصنف الأول و«ج» من الصنف الثاني لتوفر المعلومات والمصادر حولهما. أما النمط «أ» (الزوايا المتخصصة بتعليم القرآن) فسوف نكتفي باستعراض بعض العينات عنه مع مقارنتها بنظيراتها بالمغرب الأوسط في إطار مقولة المجال المغربي.

بالنسبة للزوايا «الصوفية» التي تتوفّر لدينا معلومات حولها لا سيما زاوية أحمد بن عروس بتونس التي يعتبر كتاب الراشدي **ابتسام الغروس** المصدر الأساسي حولها، فإننا سنحافظ على المخطط الذي طالما اعتمدناه منذ شروعنا في دراسة زاوية إفريقيّة ابتداء من النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م، لتتسنى لنا الإحاطة بالتطور الذي عرفته المؤسسة في المئة التاسعة هـ/ 15م على مستوى التأسيس والمعلم والوظائف

والتنظيم والموارد، وكذلك بالثوابت التي وقع تدعيمها. كذلك الشأن بالنسبة «للزاوية الرسمية» التي سنعنى أساساً بتحليل ظروف تأسيسها ووظائفها ومعالمها وما أوقف عليها من أحباس ومن قدم عليها للتدريس أو القيام بها (أو عزل عنها)، وما يعكسه ذلك من تطور وما يجسده من معان بالنسبة للسياسة الحفصية.

## الصنف الأول: الزوايا التي عرفت باسم مؤسسها

### أ ـ الزوايا التي عرفت بوظيفة قراءة القرآن (نمط أ)

في سياق ترجمته لابن عروس (ت 868هـ)، ذكر الراشدي زاويتين بتونس لزمهما الولي في ابتداء أمره لقراءة القرآن: زاوية الشيخ أبي عبد الله محمد المحجوب[1] التي عند جامع الهواء «(..) وفيها بدأ يقرأ القرآن ويخدم بالزاوية»[2] «وزاوية بالسواري»[3] كان شيخها «حينئذ» (أي حين حل بها ابن عروس شاباً لم يبلغ بعد) الشيخ الصالح أبو زيد عبد الرحمان بن البنا[4] «ويقرأ القرآن بها»[5] وكنا سبق وأشرنا إلى زاوية أبي فارس عبد العزيز أحد تلامذة الجديدي بطبلبة من عمل المهدية[6]،

(1) لم نقف على ترجمة له.

(2) ابتسام، ص 194.

(3) من الواضح هنا أن الراشدي يجهل اسم الزاوية وأن عدم التعريف بها باسم صاحبها لا يجعلها من زوايا الصنف «الرسمي» التي انتسبت هي إلى مكان وجودها مثال زاوية سيجوم، زاوية عين الزميت، زاوية باب البحر..

(4) لم نقف له على ترجمة.

(5) ابتسام، ص 194.

(6) الراشدي يسميه «أبي محمد» والأرجح أنه أبو فارس عبد العزيز الذي ذكره ابن ناجي كتلميذ للجديدي (ت 786هـ) وابن الشيخ عياش الذي اشتهر أمر زاويته وهي من

التي تواصل فيها خلال المئة التاسعة هـ/ 15م تقليد قراءة القرآن[1]، وكذلك الشأن بالنسبة لزاوية أبي بكر القرقوري وهو تلميذ آخر للجديدي، بوطن صفاقس[2].

والجدير بالذكر أنه في نفس الفترة أي قرابة سنة 830هـ يروي الرصّاع أن الفقيه الصالح أبا العباس أحمد بن يحسن قُدّم على زاوية ابن البنا بتلمسان وكان «متفنناً بالقراءة والرسم» وختم عليه الرصّاع القرآن مرتين[3]، هل يعني ذلك أن الزاوية بالمغرب الأوسط عرفت نفس التطور الذي شهدته هذه المؤسسة بإفريقيّة؟ لا يمكن أن نجزم من خلال مثال واحد، إلا أن هذا الأخير يظهر أن نفس هذا الصنف من الزوايا وجد في نفس الفترة في تلمسان مما يعزز مقولة المجال المغربي.

**ب ـ الزاوية الصوفية**

باستثناء زاوية أحمد بن عروس التي ترك لنا الراشدي وصفاً لها من خلال ترجمته للولي في مصنَّفه **ابتسام الغروس**، لم نقف من خلال المصادر على معلومات حول الزوايا الصوفية الأخرى بإفريقيّة في تلك الفترة ما خلا بعض الإشارات المقتضبة والتي لا تتجاوز أحياناً ذكر وجود الزاوية، وموضعها ودفن الولي فيها كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لزاوية فتح الله العجمي الخراساني (ت 847ـ848هـ) الذي يكتفي الزركشي بذكر زاويته قرب جبل جلود وهي التي دفن بها[4]. أما زاوية

---

= الزوايا التي أقام بها أيضاً ابن عروس فترة وخدم «وقافاً بفرن الزاوية»، ابتسام، ص 195.

(1) **معالم** IV، ص 240.

(2) ن. م.

(3) **فهرست**، ص 30ـ31.

(4) **تاريخ**، ص 141.

علي الكراي[1] ورغم تعاقب أبنائه وأحفاده على زاويته، فإن مقديش لا يذكر لنا شيئاً تقريباً عن هذه الزاوية باستثناء أنه كان له تلاميذ مجتمعين عليه بزاويته[2]. بالنسبة لزاوية التباسي بتونس والتي سبق ذكرها من زوايا المئة السابعة هـ/ 13م فإننا نتبين استمرار وجودها خلال المئة التاسعة هـ/ 15م من خلال مناقب حفيد سالم التباسي مؤسسها وهو أبو العباس أحمد التباسي (848ـ928هـ) الذي يروي لنا المترجِم له وتلميذه أبو الحسن علي بن ميمون رؤيته للخضر فيها ثم للرسول؛ إلا أن الملفت هنا أن تربية التباسي الصوفية لن تتم بالزاوية بل «يأمره» الرسول بالسياحة مما يدفعنا إلى التساؤل عن دور الزاوية ودور المرحلة التي قضاها فيها في مسيرته الولائية والصوفية، وبالتالي عن الوظيفة التي كانت تؤديها تلك الزاوية في زمنه أي حوالى سنة 860هـ، وهو التاريخ الذي نرجحه لالتحاقه بها[3].

إننا لم نذكر هذه العينات سوى للدلالة على مشكلة المصادر بالنسبة لهذا النوع من الزوايا في المئة التاسعة هـ/ 15م والتي تبقى عملية دراستها والبحث فيها رهن تعقب أثر مصادر أخرى، غير التي في حوزتنا راهناً، من هنا اعتمادنا زاوية ابن عروس كنموذج وقاعدة لدراستنا للزاوية الصوفية في المئة التاسعة هـ/ 15م.

### ب ـ 1 ـ تحويل مكان مدنس إلى مكان مقدّس أو نمط تأسيس زاوية ابن عروس

يمثل نمط تأسيس زاوية ابن عروس نمطاً طريفاً لم نعهده إلى الآن بإفريقيّة، فهذه تكاد تكون المرّة الأولى التي لا يؤسس، أقله ظاهرياً

(1) وهو من أولياء المئة التاسعة هـ ومن المعاصرين لأحمد ابن عروس.
(2) «طلب منه تلاميذه يوماً دقيقاً لقوتهم» **نزهة II**، ص 332.
(3) انظر مناقب **أحمد التبّاسي** (م) 18110 بدار الكتب الوطنية تونس، ص 12ب.

وشكلياً، الصوفي أو الولي زاويته بنفسه بل يتولى ذلك أحد سلاطين بني حفص، ودون أن يكوّن ذلك أية مشكلة بالنسبة للولي. وهذا دون شك تطور ملحوظ بالنسبة مثلاً لأبي الربيع سليمان البربري بالقيروان في المئة الثامنة هـ/ 14م[1]، علماً بأن الاستعانة بمال الأمراء والقوّاد في بناء زاوية صوفية وجدت بإفريقيّة وتحديداً بقسنطينة خلال المئة الثامنة هـ/ 14م كما رأينا في تشييد أبي هادي مصباح (ت 748هـ) لزاويته إلا أن هذه تكاد تكون المرة الأولى التي يتولى فيها سلطان «تأسيس» زاوية صوفية.

أما عامل الطرافة الآخر فيكمن في تحويل مكان مدنّس إلى مكان مقدّس وفضاء حرام دون تهديمه؛ حيث سبق وذكرنا من جملة زوايا أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م زاوية باب البحر التي أسسها الأمير أبو فارس عبد العزيز سنة 781هـ (أي قبل ارتقائه إلى السلطنة) في موضع فندق «أمر بهدمه»: «وبُنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء»[2] أما في حالة زاوية ابن عروس فقد تم تحويل الفندق إلى زاوية على يد السلطان الحفصي المنتصر (838هـ ـ 839هـ) «وأضاف إليه من ربعه جملة أصول»[3] «وأمر بتحبيس الزاوية وتوابعها على الشيخ وأقاربه» وأخرج منها سكان الفندق[4]؛ ومن هذه «الأصول» التي حبسها السلطان، يذكر الراشدي «جنة عظيمة فيها برج عظيم وبنية معتبرة»[5].

لكن السؤال الذي يطرح هنا، هل بالفعل لم يكن للولي أي دور في

---

(1) الذي كنا ذكرنا أنه رفض أن يتقاضى أجراءُ الزاوية وبناؤوها مالاً من القائد حرصاً منه على أن لا تبنى زاويته إلا بماله الخاص، انظر **معالم** IV، ص 162.

(2) **الفارسية**، ص 196 وحتى الزركشي وإن هو يورد الخبر ضمن أحداث سنة 801هـ، إلا أنه هو الآخر يتكلم أيضاً عن هدم الفندق وبناء زاوية مكانه، **تاريخ**، ص 120.

(3) **ابتسام**، ص 209 انظر أيضاً **الأدلة**، ص 120.

(4) **ابتسام**، ص 210.

(5) ن. م.، ص 389.

عملية التأسيس هذه؟ أولم تسبق عملية التحويل النهائي إلى زاوية على يد المنتصر وبأمر منه، عملية اقتحام مقصودة من طرف الولي لهذا الفضاء «الموصوم بالفساد»، بحيث لم يكن قرار التحويل هذا إلا تتويجاً لها وإقراراً بها؟

يذكر الراشدي أنّ الولي كان سكن الفندق قبل تحويله إلى زاوية أي عندما كان لا يزال مكاناً «فيه من الخناء وأنواع الفسوق ما لم يكن بغيره من الفنادق»[1] وحيث لم يكن آنذاك حكراً عليه بل كان يسكنه أيضاً أناس آخرون[2]، وكأننا بعملية تحويل الموضع، من مكان مدنس إلى مكان مقدس، كانت بدأت بمجرد انتقال الولي إلى الفندق؛ أما تحويله النهائي إلى زاوية على يد السلطان الحفصي، فإنما هو تتويج لهذا المسار الذي امتد على عدة سنوات[3]، يمكن اعتبارها بمثابة محطات لعمليّة اقتحام الفندق قام بها الولي. حيث يروي الراشدي أنه «كان جلوسه منه أولاً عند الباب، فإذا جن عليه الليل آوى إلى سقيفة (..) ثم انتقل إلى وسط قاعته تحت سقف الطبقة العليا منه (..) ولما خلا بيت من بيوته انتقل إليه»[4].

إن حركة تنقل **ابن عروس** في أرجاء الفندق أولاً ثم في أرجاء الزاوية فيما بعد يمكن أن تشكل قاعدة لدراسة أنتروبولوجية للولاية في علاقتها بالفضاء، بحيث تقترن المرحلة الأولى، مرحلة اقتحام الولي للفندق بحركة أفقية قادت الولي من طرف الفضاء (الممثل هنا بالباب) إلى قلبه (مروراً بالسقيفة كفضاء وسطي)، ومن حالة اللجوء غير المستقر

---

(1) ن. م.، ص 203.

(2) ن. م.، ص 205.

(3) يروي الراشدي أن ابن عروس مكث مدّة سبعة أعوام في «البيت الأوسط من الجهة الشرقية من سفلي الزاوية» هي في الواقع لا تزال فندقاً، ن. م.، ص 206.

(4) ن. م.، ص 203ـ204.

إلى حالة الاستقرار في أحد بيوت الفندق الذي اعتزل فيه فأصبح بالتالي هذا البيت يشكل نواة مصغَّرة للمشروع الأكبر والنهائي المتمثل في تحويل كامل الفضاء المدنس إلى فضاء مقدس؛ ذلك المشروع الذي تظهر مناقب الولي معرفته السابقة به حسب نمط المعرفة الصوفية بالغيب والتنبؤ به؛ ألم تنسب إليه مراراً الإصداع المسبق بهذا المشروع النهائي[1]، بحيث رافق هذه الحركة الأفقية عملية «تملك» تدريجي من طرف الولي للفضاء، وبث تدريجي للبركة في كل محطة وكل مساحة من هذا الفضاء يحطّ فيها الولي رحاله: من الباب[2]، إلى قاعة الفندق حيث «ظهرت له (. .) وهو بـ[ـها] خوارق»[3]. وليست «معرفة» الولي بما ستؤول إليه هذه الغرفة أو تلك من «بيوت» الفندق («كتنبّئه» مثلاً بموضع المسجد)[4] وبموضع ما سيصبح فيما بعد بئر الزاوية[5]، سوى إشارات تحيل إلى أنه بالفعل صاحب المكان ومؤسسه الفعلي، أما السلطان فليس سوى أداة.

أما المرحلة الثانية والتي تبدأ مع تحول الفندق إلى زاوية، فهي تقترن بحركة عمودية واضحة ستقود الولي من «البيت السفلي» للزاوية إلى سطحها وهو أعلى نقطة فيها، مروراً بالبيت الذي في طبقتها العليا (كمرحلة وسطية) والذي مكث فيه نحواً من ثلاثين شهراً[6]. أما ما رافق عملية تحويل الفندق إلى زاوية، من إضافة الربع عليها ومن تحبيس لها ولتوابعها، فهي من الأعمال التي ترافق عادة هذا النوع من العمليات كما

---

(1) ابتسام، ص 210 و206.

(2) انظر مثلاً وصفاً لعلاقته بالخزازين ن. م.، ص 203ـ204.

(3) ن. م.، ص 205.

(4) ن. م.

(5) ن. م.

(6) لمختلف هذه «المحطات» انظر مناقبه ابتسام، ص 226ـ255.

سنرى ذلك عند دراسة «النمط ج» أي نمط الزوايا التي يؤسسها ويبنيها السلاطين.

مهما يكن من أمر فإنّ نمط تأسيس الزاوية العروسية، لا سيما الدور الذي لعبته السلطة السياسية، يعكس تماماً المرحلة التاريخية لإفريقيّة في تلك الفترة والسياسة الدينية والمعمارية للدولة الحفصية، حيث كانت هذه الدولة شرعت منذ بداية القرن في عملية تشييد الزوايا وتحويل الفنادق إلى زوايا كما سنرى في الجزء الموالي من هذا الفصل. فقبل تحويل الفندق إلى زاوية من طرف المنتصر، كان أبو فارس عبد العزيز «أسقط مناب كراء البيت [الذي سكنه ابن عروس في أسفل الفندق] عن الذي اكترى الفندق»[1] ومعلوم أن هذا الأخير كان من «الربع السلطاني» حيث يروي الراشدي أنه لما سمع «من له النظر فيـ[ـه]» أن والد الفقيه أبي عبد الله محمد البيدموري[2] وثلاثة نفر آخرين اجتمعوا «في دفع كراء البيت» قال: «السلطان أولى بهذه الحسنة».

**ب ـ 2 ـ معالم زاوية صوفية إفريقيّة في المئة التاسعة هـ/ 15م: الزاوية العروسية**

يتضح من كلامنا على مختلف مراحل «اقتحام» ابن عروس للفندق ثم على محطات تنقله في أرجاء الزاوية، أنه كان في هذه الأخيرة طبقة سفلى تتسع إلى عدّة بيوت، وسقيفة كان يأوي إليها عندما لم يكن له «بيت» بالفندق، وقاعة في وسط هذه الطبقة تقع تحت سقف الطبقة العليا من الفندق، أقام أيضاً بها مدة قبل تمكنه من بيت يستقر فيه وهو «البيت

---

(1) **ابتسام**، ص 206.

(2) «قدم بعد [أحمد القسنطيني ت 864هـ] خطيباً بجامع أبي محمد من ربض باب السويقة ومفتياً به بعد صلاة الجمعة ومدرساً بالمنتصرية وناظراً في الأحباس الفقيه أبو عبد الله محمد البيدموري» **تاريخ**، ص 152.

الأوسط من الجهة الشرقية»[1] الذي سوف يعتزل فيه ابن عروس نحواً من سبع سنوات. كما يذكر لنا الراشدي أنه كان هنالك ماجن بالفندق في وسط القاعة المذكورة[2]. أما الطبقة العليا فكانت هي الأخرى تتسع إلى «بيوت» حيث «لما تراكمت على [ابن عروس] البيت [في الطبقة السفلى] امتلاءً بما فيها فتح في سقفها منقاصاً صعد منه إلى البيت الذي فوقه في الطبقة العليا»[3]. ولئن بقي الشكل العام أو النسق الهندسي العام قريباً من أصله الأول كفندق، فإنه سيشهد سلسلة تحولات في حياة ابن عروس باتصال وثيق مع تحول المعْلم إلى زاوية من جهة، ومع الحركة العمودية لتنقل ابن عروس ضمن فضاء الزاوية من جهة أخرى، والتي يمكن ربطها بمساره الولائي ضمن مقاربة أنتروبولوجية كما ذكرنا.

أما **التحول الأول** فكان فتح ابن عروس لمنقاص في سقف البيت في أسفل الزاوية وصعوده إلى البيت الذي فوقه في الطبقة العليا. بالنسبة لتاريخ وقوع هذا التحول نرجح أنه تم في أواخر جمادى الأولى من سنة 839هـ حيث أن آخر ما رُوي عنه وهو في «البيت السفلي» لقاؤه بمزوار السلطان الحاج أبي عبد الله محمد الهلالي قبيل اعتقاله وموته بأيام[4]؛ علماً بأن الراشدي يذكر أن أحمد بن عروس مكث في الغرفة التي بالطبقة العليا نحواً من ثلاثين شهراً و«منها ظهر فوق السطح في عام 841»[5].

---

(1) ابتسام، ص 206.

(2) ن. م.، ص 205.

(3) ن. م.، ص 212.

(4) جاء في ابتسام الغروس أنه «ما بقي بعد هذا الموطن إلا أياماً يسيرة جداً وأخذه الخليفة ومات بدار الثقاف»، وقد ذكر الزركشي (تاريخ، ص 137) تاريخ وفاة الهلالي آخر جمادى الأولى من عام 839هـ، ابتسام، ص 212.

(5) ابتسام، ص 212، نتصوّر أن ذلك كان في آخر العام حتى تكتمل عدة الأشهر الثلاثين.

وبالفعل يكمن التحول الثاني في نصب الولي، فوق سطح زاويته، وبعد سنة من صعوده إليه، لنوالة سكنها وذلك ابتداء من أواخر سنة 842هـ، جاء في مناقبه: «أقام فوق السطح سنة أو قريباً منها وليس بينه وبين الحر والبرد حاجز من بناء أو غيره (..) ثم اتخذ كساء (..) وأوقفها بأعواد ثم جعل يضيف إليها الحصر ويرقيها ويوسعها شيئاً فشيئاً إلى أن عادت نوالة على ما أدركناها عليه»[1].

كما كان بالزاوية سطح سفلي «أخفض ارتفاعاً» مما هو عليه [سطح ابن عروس الذي به] نوالته والذي كان سرّح للناس ولزواره أن يصلوا إليه. كان هذا الإجراء لا يزال سارياً في شعبان عام 857هـ عندما قابل الراشدي ابن عروس[2] إلا أن الوضع تغير في أواخر سنة 865هـ حيث يقول الراشدي إن الأمر الذي كان يعهده «تبدّل والشيخ (..) إ[لى] مخالطة الناس تنزّل فكان يصل إلى نوالته القريب والقاصي والمطيع والعاصي»[3].

ومن التحولات الأخرى التي شهدتها الزاوية في حياة الولي[4]، تحويل «البيت» الذي اعتزل فيه سبع سنوات في الطبقة السفلى[5] و«ما حوله من البيوت» إلى «روضة للدفن»، وذلك «بموت أول دفين فيها وهو الشيخ **أبو محمد عبد الله** (..) نائبه بالزاوية وولد أخيه»؛ وإن نحن لم نقف على تاريخ لوفاة أبي محمد عبد الله يمكنّنا من تحديد تاريخ وقوع التحول المذكور. ومع تحويل الجهة الشرقية من الطبقة السفلى إلى روضة

---

(1) ن. م.
(2) «كانت هذه حال الشيخ»، ن. م.، ص 213.
(3) ابتسام، ص 213.
(4) ن. م.، ص 214.
(5) وهو «البيت الأوسط من الجهة الشرقية من سفلي الزاوية ويفتح للمغرب بحيث يواجه المدخل»، ن. م.، ص 206.

للدفن[1]، يبدو أن إحدى الجهات الأخرى من الطبقة السفلى تمَّ تحويلها إلى مسجد. ويعتبر هذا التحويل نموذجاً مصغراً يختزل عملية تحويل فضاء مدنّس إلى فضاء مقدّس، لكون هذا الجامع بُني في موضع بيت كان يقترف فيه ساكنه سابقاً عندما كان المعْلم فندقاً، «المعاصي»[2] «فاتفق أن صار ذلك البيت مع سائر بيوت جهته مسجداً»[3].

ومن الإضافات التي شهدها أيضاً هذا المعلم عند تحويله إلى زاوية، بناء ميضاة والعثور على بئر قديم أصبح بئر الزاوية وقد ورد ذكره من باب كرامات الولي وعلى النمط الخارق حيث وجدوه «في الموضع الذي كان الشيخ ينهاهم عن البول فيه»[4].

هذا بالنسبة للطبقة السفلى من الزاوية، أما الطبقة العليا فكانت على ما يبدو مخصصة لسكنى نزلاء الزاوية من أقرباء الولي ومن فقراء ومن خدم؛ لقد جاء في مناقب ابن عروس على لسان ابن أخيه ونائبه بالزاوية: «منعنا من العلو الذي فيه سكنانا وأخرجنا منه كرهاً ولم يترك به سوى الخدم (. .) نزل (. .) وأخرج جميع من كان بالعلو من العيال والخدم وأنزلهم إلى أسفل الزاوية إلا خادماً نراها من الصالحات»[5].

إذن ثلاثة مستويات لكل مستوى وظيفته ونزلاؤه: المستوى السفلي للصلاة والدفن، المستوى الثاني («العلو») سكنى أقرباء الولي والفقراء والخدم، والمستوى الثالث («السطح» ونوالته) وهو أعلى نقطة من الزاوية، فضاء خاص بالولي.

---

(1) حيث يقول الراشدي «أخذوا في بنائها مع ما كان حواليها من سائر بيوت جهتها روضة للدفن» ن. م.، ص 412.

(2) ن. م.، ص 205.

(3) ن. م.، ص 206.

(4) ن. م.، ص 205.

(5) ابتسام، ص 416.

وشهدت أيضاً الزاوية في حياة ابن عروس عدة إصلاحات وترميمات إن دلت على شيء فهو على حالة التداعي التي كان عليها البناء، فيذكر الراشدي من باب كرامات الولي وعلى النمط الخارق تارة «حائطـ[ـاً] عاليـ[ـاً] تداعى سفليه كله للسقوط»[1] وطوراً أشغال إصلاح ميضاة الزاوية[2] ومرة ثالثة كيف «نزل سقف الجامع كله بالأرض»[3] وأخيراً كيف «سقط العلو كله بالأرض»[4].

### ب ـ 3 ـ وظائف الزاوية الصوفية في المئة التاسعة هـ/ 15م

تشكّل زاوية ابن عروس من خلال الوظائف التي كانت تضطلع بها تجسيداً لعدد من الثوابت كنا قد عايناها في الزوايا الصوفية ابتداءً من النصف الثاني للمئة السابعة هـ/ 13م، وفي نفس الوقت منتهى ما وصلت إليه الزاوية الصوفية في منتصف المئة التاسعة هـ/ 15م في مسار تطور وظائفها، ودورها الاجتماعي والديني والسياسي والاقتصادي. ولئن تعتبر وظائف كإيواء الفقراء من تلامذة الشيخ، وسكنى الولي نفسه بزاويته، وممارسة الطقوس والرياضات الروحية، وإيواء الزاوية لكل من يلجأ إليها وتأمينه على نفسه باعتبارها فضاءً حرماً وقضاء حوائج الناس[5] من الثوابت التي طالما عهدناها في زوايا إفريقيّة طوال فترتنا، فيمكن اعتبار وظائف كتحول الزاوية إلى فضاء للصلاة بالناس، وإلى مدفن للولي وأقاربه، من نتاج التطور الذي شهدته المؤسسة ابتداء من المئة الثامنة

---

(1) ن. م.، ص 442.

(2) «ويصلحون ما تقلّع من فرشها ويتفقدون أسوسها»، ن. م.، ص 412.

(3) ن. م.، ص 416.

(4) ن. م.

(5) وقد خصصنا فصلاً كاملاً لهذه المسألة في إطار حديثنا عن وظائف الولاية، في الباب الرابع من هذا الكتاب.

أساساً، وإن كنا عثرنا على بعض العينات عن دفن الأولياء بزاويتهم منذ المئة السابعة لكن كظواهر بقيت ثانوية ومعزولة.

*** الثوابت**

**ـ الزاوية كمقر لسكنى المريدين**

أول هذه الثوابت كون الزاوية الصوفية هي قبل كل شيء المكان الذي يُجلس فيه إلى الولي والصوفي أي الزاوية كمقر سكنى للمريدين من تلامذة الشيخ وفقرائه وخواص أصحابه. ومناقب ابن عروس تحتوي على عديد الروايات والكرامات التي تجمعه بالفقراء والتلامذة المقيمين معه بالزاوية؛ حيث يتحدث الراشدي عن «فقير من فقراء الشيخ»[1]. وينسب إلى أبي محمد عبد الله «النائب» بالزاوية، قوله: «كان بعض فقرائنا عند العرب لأخذ الجِمال»[2]، وقوله «كان عندنا بالزاوية (..) شيخ كبير فان أعمى»[3]، هذا بالإضافة إلى ما تستوجبه سكنى الفقراء بالزاوية من تنظيم للعمل ومن تقسيم للمهام بها كما نراه لاحقاً. أما عن عدد هؤلاء الفقراء أو «أولاد الشيخ» كما تسميهم أحياناً مناقبه[4]، فلا يذكره الراشدي كما لا يذكر عدد الخدم ـ خدم الشيخ وخدم الفقراء ـ من رجال ونساء ممن كان يسكن أيضاً بالزاوية. وإلى جانب الشيخ وفقرائه وخدمه، يتضح مما ذكرناه سابقاً أن ابن أخيه وخليفته في الزاوية، أبا محمد عبد الله، كان من جملة سكان الزاوية بطبقتها العليا[5]، كما تنسب مناقب ابن عروس

---

(1) **ابتسام**، ص 429.

(2) ن. م.، ص 438.

(3) ن. م.، ص 386.

(4) ن. م.، ص 385.

(5) انظر أعلاه كلامه حول إخراجه من العلو وهو ومن معه من سكانه من طرف الشيخ لمعرفته «الباطنية» بسقوطه وتداعيه.

إلى قاضي الجماعة آنذاك بتونس أبي عبد الله محمد القلجاني (ت 872هـ) رواية إرساله من طرف والده عمر بن محمد بن عبد الله القلجاني (ت 847هـ)[1] إلى الزاوية في الليل للنظر في من يخاطب الشيخ عن حال مرضه «من قرابته أو خدَمته»[2]. إلا أنه يبدو أن أقارب الولي لم يسكنوا بأجمعهم الزاوية حيث يورد الراشدي أخبار ابن أخ آخر للولي يذكر له «داراً» وزوجة[3].

إن تجمّع التلامذة والمريدين على صوفي في زاويته تمّت معاينته أيضاً بزاوية علي الكراي «أبي بغيلة» بصفاقس في نفس الفترة تقريباً حيث نرى تلاميذه يطلبون منه مرة «دقيقاً لقوتهم»[4].

ولئن تمثل الزاوية العروسية نموذج الزاوية التي يسكنها شيخها، فالأمر لا يبدو على هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة لزاوية الكرَّاي علماً بأننا وقفنا في صفاقس ومنذ نهاية المئة السابعة هـ/ 13م وبداية المئة الثامنة هـ/ 14م على أمثلة على سكنى الولي بعائلته في الزاوية[5]. فبالنسبة للكرَّاي تتحدث ترجمته عن خابية كانت له، «يخزن بها قوت عياله فتكفيهم طول سنتهم، ويزرع منها» وهي ستكون محور كرامة يتعرف خلالها الولي على أن ابنه عمر سيكون صاحب الزاوية من بعده، لكن دون أن نتمكن من الجزم حول وجود هذه الخابية بالزاوية وبالتالي سكنى العائلة بها، وهو ما يفسر الجمع بين العنصرين في كرامة واحدة.

---

(1) أو القلشاني، انظر ترجمته في نيل، ص 77ـ78 قدّم لقضاء الجماعة سنة 858هـ (تاريخ، ص 149) أما أبوه فسنة 846هـ (ن. م.، ص 141) وانظر م. حسن، المدينة والبادية، الم. الم. ج2، ص 722ـ723.

(2) ابتسام، ص 468.

(3) هو أبو الحسن علي ابن عروس ن. م.، ص 433ـ434.

(4) نزهة II، ص 330.

(5) مثال زاوية عبد الكافي، انظر الفصل الرابع.

**ـ الزاوية كفضاء تمارس فيه الرياضات والطقوس الصوفية من ذكر وأوراد**

تذكر مناقب ابن عروس «اجتماع» الفقراء مرة «بين يدي الشيخ» للذكر: «فاستفتح الذكر بنا (..) وقال في الورد الأول (..) ثم قال في الورد الثاني (..) ثم قال في الورد الثالث (..) ثم قال في الورد الرابع (..)»[1]، وتظهره مرة أخرى بين فقرائه يلقنهم طريقته في التسبيح: «قال للحاضرين سبحوا كما نسبّح ثم جعل يقول سبوح قدّوس (..)»[2] إلخ، حيث لئن تعتبر ممارسة الذكر وغيره من الريّاضات، من الممارسات القديمة فإنّ ظهور الأوراد الخاصة وتميز الولي أو الصوفي بطريقة خاصة في التسبيح والذكر هو عنصر جديد سيصبح أحد المقومات الأساسية للتصوف الطرقي[3] في الفترة الموالية.

**ـ الزاوية كفضاء لقضاء حوائج الناس[4]**

استهل الراشدي ذكر مناقب ابن عروس المثتين والتي على قاعدتها قمنا بدراسة وظائف الولاية في عصره[5]، بهذا القول: «إن الشيخ لا بد أن يقف بين يديه في كل يوم من أرباب الحوائج على اختلاف مطالبهم وتباين مآربهم مَن لا يحصى كثرة من الرجال والنساء وأهل البلد والواردين والأحرار والعبيد والبادئ والحاضر»[6].

يبدو أن الزاوية العروسية في إطار ممارستها لوظيفة قضاء حوائج

(1) ابتسام، ص 240.
(2) ن. م.، ص 241.
(3) انظر: HODGSON, *Venture of Islam*, p 211.
(4) انظر الفصل «الكرامة والولاية الناجعة» الذي نتناول فيه هذه المسألة ونكتفي هنا بإشارة سريعة.
(5) انظر نفس الفصل.
(6) ابتسام، ص 380ـ381.

الناس كانت تقوم أيضاً بوظيفة إضافة من يرد عليها طلباً لبركة الشيخ في أمر ما، ولكن ليس كوظيفة مستقلة أو رئيسية على غرار زوايا النمط ج التي كان إطعام الطعام أحد أهم دوافع بعثها وتأسيسها كما سنرى بعد حين، بل كوظيفة ثانوية وفرعية؛ حيث جاء في مناقب ابن عروس أن الزاوية استضافت مرةً وفداً من سبعين رجلاً ورد عليها من باجة «وقد قصدوا بركة [ابن عروس] في أمر قائدهم (..) فأمر (..) لهم بما يجب للضيف وهم يخاطبونه في أمر قائدهم ولا يزيدهم في ذلك كلمة واحدةً حتى كان اليوم الرابع»[1]، إذن قامت الزاوية بضيافة هذا الوفد أربعة أيام قبل أن يقضي له ابن عروس حاجته وينصرف، وهذا يدل على مدى ما كانت تتمتع به الزاوية من وفرة الإمكانيات والموارد كما نرى أدناه.

ـ **الزاوية كحرم**

تظهر مناقب ابن عروس زاويته كملجأ للفارين لا سيما الناس من الخدم والجواري[2]. وهي وظيفة طالما عهدناها في زوايا إفريقيّة وذلك منذ المئة السابعة هـ/ 13م. إذن يمكن اعتبارها من الثوابت؛ ففي صفاقس يروي مقديش ضمن كرامات الكرّاي بعد وفاته «اقتصاص» الشيخ من أحد الجنود ممن لم «يحترم» الزاوية واقتفى أثر امرأة مسجونة فرّت والتجأت إليها[3].

ويذكر أيضاً صاحب **نزهة الأنظار** أحفاد الشيخ الولي عباس الجديدي[4] «بأيديهم أوامر سلطانية حفصية وعثمانية باحترام زاويتهم»[5].

---

(1) ن. م.، ص 418.
(2) ن. م.، ص 440ـ441 و435ـ436.
(3) نزهة II، ص 334ـ335.
(4) من أولياء المئة السادسة هـ/ 12م.
(5) نزهة II، ص 292.

## * الوظائف الحديثة العهد

### ـ الزاوية كفضاء للصلاة بالناس

سبق ورأينا هذه الوظيفة في بعض زوايا القيروان في المئة الثامنة هـ/ 14م[1] وبالتالي يمكن اعتبار وجود جامع بزاوية ابن عروس يقصده الناس للصلاة[2] مؤشراً على بداية انتشار هذه الظاهرة خلال المئة التاسعة هـ/ 15م وامتدادها إلى مراكز صوفية أخرى بإفريقيّة كتونس مثلاً.

### ـ الزاوية كمدفن أو ضريح

إن اضطلاع الزوايا بإفريقيّة بهذه الوظيفة ليس بجديد وسبق ورأينا عديد العينات عنه، وجميعها يسير في اتجاه تعزيز هذه الظاهرة وإن هي لم تصبح مطلقة وشاملة. رأينا أنه تم تحويل جزء من زاوية ابن عروس وفي حياته إلى روضة للدفن وقع «تدشينها» بدفن عبد الله، ابن أخي الولي ونائبه آنذاك بالزاوية. هل دفن فيها نظراً لملازمته الولي ومهمته كخليفة له بالزاوية أم يحيل ذلك إلى فكرة تربة عائلية خاصة بعائلة الولي. إن إشراك عائلة الولي في التجربة الولائية يعتبر من الهياكل الثابتة في الولاية في الفترة الحفصية، فرأينا عديد الأمثلة عن وجود أبناء الولي بإزائه بالزاوية وقيامهم بعد وفاته برسم الزاوية[3]؛ كما رأينا في حال عدم وجود أبناء للولي، تعويضهم بابن أو أبناء الأخ وسلالة هؤلاء[4]. وإن ما

---

(1) انظر أعلاه، وهما أساساً زاويتا العبيدلي والجديدي.

(2) ابتسام، ص 416.

(3) زاوية عبد الكافي بصفاقس، زاوية أولاد سهيل بطرابلس، زاوية علي الكراي بصفاقس.

(4) انظر الزعبي بالقيروان وابن أخيه «الشيخ عامر» وكذلك القديدي وأخوه غانم الذي «تلد من ذريته البركة» ومن هذه الذرية أبو عبد الله محمد بن عثمان بن غانم.

يجسد هذا البعد العائلي للولاية ويسهم في آن واحد في إعادة إنتاجه، هو الظهائر السلطانية المحررة للأولياء، فمنذ أول عهد بها في إفريقيّة زمن دولة بني زيري[1] وصولاً إلى الفترة الحفصية تشرّك هذه الظهائر أقارب الولي وعائلته في الامتيازات والأحباس التي تمنح لهذا الأخير. فبالنسبة لابن عروس أمر السلطان المنتصر «بتحبيس الزاوية وتوابعها على الشيخ وأقاربه»[2]. إن تحول الزوايا إلى مدافن للولي وأقاربه ممن لم يكونوا بالضرورة أولياء بل لمجرد قرابتهم من الشيخ ـ هنا خليفة ابن عروس وابن أخيه أبي محمد عبد الله ـ هو بالذات العنصر الجديد في المئة التاسعة هـ/ 15م، والذي يحيل إلى فكرة جديدة تماماً وهي النمط الوراثي والعائلي، عن طريق الرابطة الدموية، لبثّ الولاية، والذي يجسده دفن الأقارب في نفس الفضاء المقدّس والحرَم الذي دفن فيه الولي مما يجعلهم يشاركونه الولاية والقدسية، لا لشيء إلا لقرابتهم منه ولرابطة الدم التي تجمعهم به، والطريف هنا في مثال ابن عروس أن توظيف هذا الرابط الدموي بالولي تم قبل وفاة هذا الأخير.

أما ابن عروس فدفن في تلك التربة «في البيت الذي كان أقام به سبعة أعوام»[3]. وهنا أيضاً، دفن الولي في الغرفة التي كان اعتزل فيها عن الناس ومكث فيها كالميت في قبره[4] له مغزىً من شأنه أن يغذي تفكيراً أنتروبولوجياً حول الولاية والفضاء.

---

(1) انظر الظهير المحرر من طرف المعز ابن باديس إلى الشيخ محرز ابن خلف، الفارسي (محمد ابن الحسن)، **مناقب محرز ابن خلف** (م) 18105، د.ك.و.، تونس، الو. 32.

(2) **ابتسام**، ص 210.

(3) **ن. م.**، ص 250.

(4) ألم يغلق بالحجارة على نفسه «ولم يترك سوى تشقيقاً يسيراً بين دفتيْ الباب ومنه يتناول ما يؤتى به إليه من طعام وغيره» **ن. م.**، ص 206.

ومن الأولياء الآخرين المعاصرين الذين تذكرهم المصادر فتح الله العجمي الخراساني (ت 847هـ ـ 848هـ) الذي دفن بزاويته قرب جبل جلود[1].

أما علي الكرّاي المعاصر هو الآخر لابن عروس فهو على الأرجح لم يدفن بزاويته حيث جاء في ترجمته: «ودفن بضريحه المشهور في وسط صفاقس بالجهة الغربية منها»[2] وحتى ابنه من بعده والذي سيتولى أمر الزاوية و«يعمّرها ويُربّي المريدين»[3] فإنه سيُدفن بوادي القصب[4] وليس بزاوية أبيه تماماً كما أن ولد هذا الأخير، محمد الكرّاي، الذي جلس بعده لتربية المريدين[5] ورغم تقديمه شيخاً بزاوية أبي بكر القرقوري «إلى أن مات»، فإنه سيُدفن «خارج البلد، ضريحه مشهور معروف من جهة ركن البلد الشمالي الغربي»[6]. إن هذه الأمثلة على طابعها المتأخر بالنسبة لفترتنا، إن دلّت على شيء فهو أن ظاهرة الدفن بالزوايا والتي لم تكن شاملة خلال الفترة الحفصية، حافظت على نفس هذه السمة خلال القرون اللاحقة، أقله خلال القرن العاشر هـ/ 16م بحيث على الرغم من وجود أمثلة تدعم اتجاه دفن الولي بزاويته، وعلى الرغم من ظهور بوادر اتجاه جديد يتمثل في دفن أقارب الولي إلى جانبه وفي تربته التي تتحول بذلك إلى تربة عائلية لا تحيل إلى تجربة ولائية لكن إلى رابطة دموية، لا تزال هذه الظاهرة غير منتشرة تماماً وغير معممة في كامل المراكز الصوفية بإفريقيّة.

---

(1) تاريخ، ص 141.
(2) نزهة II، ص 334.
(3) نزهة II، ص 336.
(4) ن. م.
(5) ن. م.
(6) ن. م.، ص 337.

**ب ـ 4 ـ تنظيم الحياة في زاوية صوفية خلال المئة التاسعة هـ/ 15م**

إن المعلومات الوحيدة، على قلّتها، التي في حوزتنا تكاد تنحصر هنا أيضاً في زاوية أحمد بن عروس التي يُعلمنا الراشدي أنه كان فيها «بوابٌ» وهو أبو الحسن علي النفاتي كانت وظيفته مراقبة من يدخل إلى الشيخ: «وكنت إذا رأيت موسوماً بالخير والصلاح متشبهاً لم أمنعه من الدخول وإذا رأيت معروفاً بالسوء موسوماً بما لا يليق أصرفه عن الوصول إلى الشيخ»[1] علماً بأن النفاتي لم تكن دائماً هذه مهمته حيث نراه في موضع آخر وقد وجهه أحمد بن عروس «إلى بلد العنّاب في بعض حوائج الزاوية»[2] مما يدل على الطابع المرن لهذه المهام التي يُعهد بها إلى فقراء الولي و«أولاده».

أما مهمة «النائب» بالزاوية وهي التي سبق وذكرنا اضطلاع ابن أخي الولي بها[3] فهي على الأرجح تتدرّج من التصرف في شؤون الزاوية، لكن بتوجيهات من الشيخ نفسه[4]، إلى الإشراف الكلي لا سيما في الفترات التي كان يعتزل فيها ابن عروس[5] ولم يكن خلالها يباشر شيئاً من إدارة شؤون الزاوية.

كما كان هنالك خدم مختصّون بالولي وقفنا على اثنين منهم هما أبو بكر عرف أبو حوّال «خادم الشيخ» وأبو علي منصور بن زيد[6]، كما

---

(1) ابتسام، ص 236.

(2) ن. م.، ص 385.

(3) ن. م.، ص 212 و235.

(4) كما في ابتسام، ص 418 عندما يأمره ابن عروس «يا عبد الله (..) اعمل عشاء الضيفان» أو في ن. م.، ص 389 «قال لنائبه: ادفع له كل جمعة من الطعام واللحم والزيت كذا القدر سماه».

(5) انظر سيرته كما رواها الراشدي ن. م.، ص 226ـ255.

(6) ن. م.، ص 499 و240.

يذكر الراشدي «خادم الشيخ وصاحب زنبيله»[1] وقد سبق ووقفنا على هذه الوظيفة في زاوية المهدوي ذكرها ابن قنفذ في سياق كلامه عن «أبينا عبد الله»[2] والتي يتّضح من وصفه لها أن «صاحب الزنبيل» هو المسؤول عن طعام الفقراء وقد يعرف به أحياناً بـ «خادم السماط»، وهما على الأرجح وظيفة واحدة.

وإلى جانب هؤلاء كان هنالك بالزاوية العروسية ممن يخدم فيها، رجال ونساء من الصالحات، ويضيف الراشدي: «إن النساء الصالحات يخدمن فيها ويسكنّ فيها»[3]. وهكذا يتضح مدى التطور الذي شهده التصوف بإفريقيّة والحياة بالزوايا منذ المئة السابعة هـ/ 13م حيث كان صوفي مثل الحبيبي يمنع دخول امرأة عجوز زاويته لتتصرف وتطبخ للفقراء، وصولاً إلى نهاية الفترة الحفصية حيث النساء يسكنّ الزاوية ويخدمن فيها؛ لكن دون أن نتمكن من الوقوف على مدى انتشار هذه الظاهرة في بقية الزوايا، لا سيما وأن ابن عروس كان انفرد بالكثير من الظواهر التي وُصفت بـ «التخريب»، والخروج عن المألوف وخرق العادات، ومن جملة ما كان يوَجّه إليه فيه اللوم هو بالذات علاقته بالنساء[4]. مع العلم أننا كنا أشرنا إلى «سكنى «عيالات» الرجال الذين كانوا يخدمون زاوية الجديدي بهذه الأخيرة زمن جلوس الغرياني عليها (بعد 782هـ) وعددهم مائة وخمسون[5].

وعلاوة على من يخدم الزاوية في داخلها كان هنالك من يخدمها

---

(1) ن. م.، ص 429.

(2) انظر الفصل الرابع.

(3) ن. م.، ص 416، حول موضع سكناهم بالزاوية، انظر أعلاه.

(4) ن. م.، ص 236 «أمر القاضي بإغلاق الزاوية على الشيخ من أجل دخول النساء إليه» وانظر أيضاً ن. م.، ص 445.

(5) انظر أعلاه.

خارجها كأبي محمد عبد السلام بن عمر اللواتي «الساكن بجنة الشيخ» والذي يحرث للزاوية[1] وجماعة آخرين لم يذكرهم الراشدي بالاسم وهم «من أهل البادية يحرثون لزاوية ابن عروس»[2] أيضاً.

**ب ـ 5 ـ موارد الزاوية**

تعكس الزاوية العروسية بما كان لها من موارد قارة ومن أوقاف محبسة عليها، ومن أملاك لشيخها وبما كان يَرد عليها من عطاءات شتى، التطور الذي عرفته الزاوية بإفريقيّة بالنسبة لمواردها وتوكّل نزلائها، وما يمثله هذا وذاك من درجة اندماج في المجتمع والاقتصاد الإفريقيين في أواخر الفترة الحفصية والذي سبق وأشرنا إلى انطلاقه منذ المئة الثامنة هـ/ 14م.

**ـ الموارد القارة: الأوقاف المحبسة على الزاوية**

ذكرنا أعلاه أنه كان «هناك جماعة من أهل البادية يحرثون للزاوية»، كما كان لها من الشاة أيضاً ما يبدو أنه كان وقفاً عليها[3]؛ ومما يدل على وفرة هذه الموارد ما رواه الراشدي من ذبح ابن عروس مرة في عيد الأضحى ثمانية رؤوس من الغنم[4]؛ كما ذكرنا أنه كانت للزاوية جنة محبسة عليها «فيها برج عظيم وبنية معتبرة» كان يحرثها أبو محمد عبد السلام بن عمر اللواتي وتظهر مناقب ابن عروس هذا الأخير بمظهر الذي يأذن بالحرث أو ينهى عنه: «نحرث السنة ونجمع كثيراً من الزرع ونحصل مائة وخمسين قفيزاً»[5]؛ ويسوق الراشدي رقماً يعطينا فكرة عن

---

(1) ابتسام، ص 390.
(2) ن. م.، ص 496.
(3) ن. م.
(4) ن. م.، ص 419.
(5) ن. م.، ص 389 و390.

القدرة الإنتاجية لهذه الجنة حيث جُمع مائة وستين قفيزاً من القمح والشعير. إن هذه الإشارات من شأنها أن تفسر قدرة الزاوية على إضافة من يرد عليها في قضاء حاجة أو طلباً لبركة، كالوفد المذكور أعلاه المؤلف من سبعين شخصاً والذي دامت ضيافته أربعة أيام بالزاوية، أو طاقتها على إعالة من يخدمها سواء كانوا من سكان الزاوية أو ممن سكن خارجها كأبي محمد عبد السلام المذكور الذي أمر ابن عروس نائبه بأن يدفع له «كل جمعة من الطعام واللحم والزيت كذا القدر سمّاه»[1]. كما يبدو من خلال مناقب ابن عروس أنه كان يعيل أيضاً بعض أفراد عائلته ممن ليس مقيماً معه بالزاوية كما سبق وأشرنا كابن أخيه، أبي الحسن علي بن عروس الذي نراه مرة يطلب من الشيخ مائة دينار للوفاء بدين ترتب عليه[2]؛ ومرة أخرى يشكو له ضائقته المالية بل ويتهدده: «جئت إلى الشيخ (..) وقد ضاق صدري وأعيتني الحيلة في تحصيل الرزق فقلت له إما أن تقوم بأمرنا بحيث لا نحتاج معك إلى أحد وإلا فأخرج من هذه البلدة ونخرج معك إلى الغابة نودّعك ونرجع»[3].

ومن أملاك الولي أيضاً وموارده القارة «سفينة»[4] لم نقف على مهمتها ـ هل كانت للصيد أم لنقل المسافرين أو البضائع؟ ـ كل ما يذكره الراشدي هو احتياجها يوماً إلى أشرعة مما يؤكد أنها كانت تستعمل.

ومن الأمثلة المعاصرة الأخرى عما أصبحت تحظى به الزوايا من موارد قارة، ما ذكره مقديش في سياق كلامه عن أحفاد الولي عباس الجديدي بصفاقس أنه «كانت بأيديهم أوامر سلطانية حفصية وعثمانية

---

(1) ن. م.، ص 389.
(2) ابتسام، ص 433.
(3) ن. م.، ص 434.
(4) ن. م.، ص 406.

باحترام زاويتهم وإطعام فقرائهم، وأخذ أعشار لقوتهم»[1] مما يدل على أنهم كانوا يعيشون على نمط التوكل اعتماداً على موارد قارة.

**ـ الموارد غير القارة: الفتوح والعطاءات**

جاء في مناقب ابن عروس على لسان أحد تلامذة محمد شوْشوْ من الأولياء المعاصرين لـ «صاحب السطح»[2] «وقفت مع شيخنا [محمد شوشو] بين يديْ الشيخ (. .) والناس يأتونه بأنواع الأطعمة وغيرها فقلت لشيخنا هذا هو الرجل[3] يأتيه الناس بكل شيء مشتهى وهو جالس في مكانه وأنت إنما يأتيك ذلك بعد التعب الكبير»[4].

وقد أشارت مناقبه في مواقع عدة إلى عيش الولي من عطاءات الناس الذين «أطلق الله له أيديهم بالعطاء»[5]، وحتى بعد صعوده إلى السطح، يذكر الراشدي أن «كل ما يأتي به الزائرون من أنواع الطعام وغيره يتناوله (. .) بحبل رقيق أعدّه لذلك»[6]. وعلاوة على هذه العطاءات العينية، كانت ترد على الزاوية أيضاً هبات مالية كان الولي يتورع عن قبولها إلا قليلاً «وكان يقول (. .) تعطوني أوساخكم وأما الطعام فيقبله من كل أحد في غالب أوقاته»[7].

---

(1) نزهة II، ص 292.

(2) هي الكنية التي عرف بها ابن عروس، انظر ابتسام، ص 212، بالنسبة لمحمد شوشو، انظر فهرست، ص 193 و206، وابتسام، ص 217 و219 و220 و225.

(3) «الرجال» في مصادرنا وفي معجم الفترة هم أهل الكشف والغيب والكرامات، أي الصوفيّة والأولياء.

(4) ابتسام، ص 220.

(5) ن. م.، ص 206.

(6) ن. م.، ص 213.

(7) ن. م.، ص 206.

## الصنف الثاني: الزوايا التي عرفت باسم موضعها والتي شيدها سلاطين بني حفص

من جملة الزوايا التي شيّدها سلاطين بني حفص ابتداءً من أبي فارس عبد العزيز (792هـ ـ 837هـ) اعتمدنا عينة من سبع زوايا تركت لنا المصادر وصفاً لها ولوظائفها. أما الزوايا التي اكتفت فقط باسم مشيدها وموقعها فنشير إليها مجرد إشارة. بالنظر إلى معالم ووظائف هذه الزوايا السبع التي اعتمدناها كقاعدة لدراستنا يمكن تمييز ثلاثة أصناف من الزوايا: الزاوية الملجأ والزاوية ـ المدرسة والزاوية التي جمعت بين الوظيفتين. وسوف نرى أن هذا التنميط الذي قمنا به على قاعدة وظائف الزاوية، ليس خاصاً بسلطان دون آخر. فكل من هؤلاء شيد زوايا تنتمي إلى الصنفين («الملجأ» و«المدرسة») كما لا يخضع إلى عنصر كرونولوجي بحيث عثرنا على حد سواء على النمطين زمن أبي فارس «الثلث الأول من المائة التاسعة هـ/ 15م) وزمن عثمان (الثلثان الأخيران من القرن).

### أ ـ الزاوية الملجأ

وقفنا على ثلاث زوايا من هذا الصنف هي الزاوية «خارج باب أبي سعدون بحومة باردو» والزاوية التي «بحومة الداموس» خارج باب عليوة وهما من تشييد أبي فارس عبد العزيز وزاوية الفندق فوق غابة شريك قبلي جبل زغوان من تشييد السلطان أبي عمرو عثمان(939هـ ـ 893هـ).

يذكر الزركشي في تعريفه بالزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو والتي بناها أبو فارس «جعلها منهلاً للوارد من أي أفق كان يأوي إليها عشية إلى أن يشخص من هنالك سحراً»[1] إذن من خصائصها وشروطها المبيت بها ليلاً فقط.

---

(1) **تاريخ**، ص 116.

أما الزاوية التي بحومة الداموس خارج باب علاوة «المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله»[1] التي هي أيضاً من تشييد أبي فارس عبد العزيز فإنه «جعلها ملجأ للواردين من تلك الجهة إذا لم يقدروا على الوصول إلى المدينة»[2].

وإلى نفس هذا الصنف تنتمي زاوية الفندق التي شيدها عثمان «فوق غابة شريك قبلي جبل زغوان جعلها ملجأ لمبيت الواردين إلى الحضرة من ناحية تونس أو ناحية القيروان»[3] وقد تم الفراغ من بنائها سنة 854هـ[4].

### ب ـ الزاوية المدرسة

إلى هذا الصنف من الزوايا تنتمي كل من زاوية باب البحر التي سبق الحديث عنها ضمن زوايا نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م والتي كانت لا تزال موجودة سنة 865هـ حيث صرف السلطان عثمان في تلك السنة الفقيه أحمد بن كحيل عن قضاء المحلة و«التدريس بزاوية باب البحر» حسب ما رواه الزركشي[5]، والزاوية التي بدار صولة «بزنقة سيدي محرز»، وزاوية عين الزميت بين تونس وباجة وهما من بناء السلطان أبي عمرو عثمان.

إن هذا الصنف من الزوايا الذي تتقاطع وظائفه مع وظائف مؤسسة المدرسة إلى حد أصبح معه في بعض الأحيان من العسير التمييز بين

---

(1) هو فتح الله العجمي الخراساني الذي ذكر الزركشي زاويته قرب جبل جلود، **تاريخ**، ص 141، انظر ترجمته في **الضوء اللامع** VI، ص 167، و**فهرست**، ص 198ـ199.

(2) **تاريخ**، ص 116.

(3) **ن. م.**، ص 136.

(4) **ن. م.**، ص 144.

(5) **ن. م.**، ص س 152.

المؤسستين، يطرح مسألة العلاقة بين مؤسسة الزاوية ومؤسسة المدرسة في أواخر الفترة الحفصية ومدى استقلالية كل منهما وتفردها من ناحية الوظائف؛ علماً بأن مؤسسة المدرسة سوف تستمر ككيان مستقل ومتفرد في تلك الفترة حيث نرى السلطان عثمان يكمل بناء المدرسة التي بسوق الفلقة، والتي كان أبو عبد الله محمد المنتصر أمر ببنائها كما سنرى أدناه.

ومن ناحية أخرى إن المصادر نفسها تسهم أحياناً في هذا الخلط بين المؤسستين.

**ـ زاوية ومدرسة أم زاوية ـ مدرسة؟**

كنا أشرنا إلى أن الزركشي يسمي المؤسسة التي بناها أبو فارس عبد العزيز[1] في مكان الفندق الذي كان بباب البحر تارة «زاوية»[2] وطوراً «زاوية ومدرسة»[3]؛ أما ابن قنفذ فهو يتحدث عن «زاوية عجيبة البناء»[4].

نفس هذه الظاهرة نعثر عليها بالنسبة للزاوية التي بدار صولة حيث يذكر الزركشي بناء عثمان «للمدرسة والزاوية **تحتها** بالدار المعروفة بدار صولة جوار دار الشيخ الصالح سيدي محرز بن خلف والسقاية بإزائها»[5] مما يؤكد وجود مَعْلمين ومؤسستين متميزتين إحداهما فوق الأخرى. إن هذا الوصف الذي تركه الزركشي هو على درجة من الأهمية حيث لأول

(1) سنة 801هـ حسب ما جاء في **تاريخه**، ص 120 في حين جعل ابن قنفذ في **فارسيته**، ص 196، بناءها سنة 781هـ كما سبق وذكرنا.

(2) «زاوية باب البحر»، **تاريخ**، ص 116.

(3) «وأمر ببناء زاوية ومدرسة لطلبة العلم» ن. م.، ص 120.

(4) **الفارسية**، ص 196.

(5) **تاريخ**، ص 135ـ136.

مرة نتبين بهذا الوضوح وجود المؤسستين جنباً إلى جنب والعلاقة التي أصبحت تربط بينهما وذلك من خلال المقارنة بين نص الزركشي هذا ومصادر أخرى كابن الشماع مثلاً الذي يتحدث هو فقط عن مدرسة؛ إلا أنه يصفها على النحو التالي: «جعل فيها»:

- موضع مسجد للصلاة،
- ودرساً لقراءة العلم،
- ورباطاً لسكنى الطلبة.
- وجعل فيها سماطاً مستمراً يتصدق كل يوم على المحتاجين وجعل فيها ماء للسبيل مستمراً»[1].

بحيث إذا جمعنا بين النصين أمكن افتراض أن ما أطلق عليه الزركشي تسمية «مدرسة» هو ربما الذي وصفه ابن الشماع بالـ «درس لقراءة العلم والرباط لسكنى الطلبة» أما «المسجد للصلاة» و«السماط المستمر» فقد يكونان من معالم الزاوية، حيث سبق وأشرنا إلى اضطلاع الزوايا بإفريقيّة بهاتين الوظيفتين؛ والجدير بالذكر هنا أننا وقفنا على نفس هذه الوظائف ونفس هذه المعالم في كلّ من زاوية عين الزميت ـ وهي أيضاً من تشييد عثمان ـ وزاوية سيجوم مثلما أسسها وبناها ولي عهد أبي فارس عبد العزيز، المولى أبو عبد الله (ت 833هـ) أي قبل التحسينات والإضافات التي سيدخلها عليها عثمان، كما نبينه في الجدول التالي:

---

(1) **الأدلة**، ص 122.

| اسم الزاوية وتاريخ إنجازها | معالمها ووظائفها | المصدر |
| --- | --- | --- |
| زاوية سيجوم سنة 833هـ[1] من تأسيس المولى أبي عبد الله. | «عمل فيها جامعاً للخطبة، ودرساً لقراءة العلم، ورباطاً لسكنى طلبة العلم وقراءة القرآن. وجعل فيها سماطاً للمقيمين فيها والواردين عليها» | **الأدلة**، ص 118. |
| زاوية عين الزميت سنة 845هـ، من تأسيس السلطان عثمان. | «وجعل فيها جامعاً للصلاة، ودرساً لقراءة العلم، ورباطاً للقاطنين بها وسماطاً قوياً جارياً على مر الأيام للمقيمين بها والوافدين عليها». | **الأدلة**، ص 124. |

هل من الناحية المعمارية ومن ناحية توزيع الفضاء واقتسامه، شكلت هاتان الزاويتان نفس النسق الذي وصفه الزركشي بالنسبة للزاوية والمدرسة التي بدار صولة بحيث احتلت «الزاوية» ـ أين يُطعم الطعام للوارد والمقيم وأين يصلى بالناس[2] ـ الطابق السفلي في حين وُجدت «المدرسة» بالعلو أو بالطابق الأعلى؟ لا يمكن لنا أن نجزم لافتقارنا إلى تفاصيل، مع العلم أنه في مثل هذه المؤسسات قلما يقع تجديد، فالزاوية والمدرسة التي بدار صولة، شرع عثمان في بنائها في أول ولايته أي سنة 839هـ[3]

(1) اعتمدنا كحد أقصى تاريخ وفاة مؤسسها المولى أبي عبد الله ولي عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز.

(2) إن وجود جامع للخطبة في زاوية سيجوم يؤكد أن الصلاة بالجوامع التي كانت بالزوايا لم تعده مقصورة على سكانها بل أصبحت كما سبق وأشرنا فضاء مفتوحاً للعموم، وبالتالي كان من المنطقي أن يكون هذا الفضاء في الطابق الأرضي أو السفلي لسهولة الدخول إليه؛ أما الدرس والرباط حيث يسكن الطلبة فبالإمكان أن يكونا في علو، وهو ما رجحناه بالنسبة لزاوية دار صولة.

(3) انظر **تاريخ**، ص 136.

ولم يكملها إلا سنة 844هـ[1] بحيث هي لاحقة لزاوية سيجوم التي من الجائز أن يكون اقتبس عنها هندستها المعمارية. هل أن هذه الأخيرة اقتبست بدورها عن زاوية باب البحر التي تعتبر أقدم هذا النمط من الزوايا سواء اعتمدنا سنة 781هـ أو سنة 801هـ كتاريخ لتأسيسها، وحيث كما رأينا تكلم الزركشي بخصوصها عن زاوية ومدرسة لطلبة العلم؟ وبالتالي إذا صح افتراضنا هذا، يكون هذا النمط من الزوايا حافظ خلال المئة التاسعة هـ/ 15م على تماسك وتواصل في المعالم والوظائف؛ ربما تشكل زاوية سيجوم بما أدخله عليها عثمان من إضافات قرّبتها شيئاً ما من صنف «الزاوية الملجأ» نوعاً من التطوير لهذا النمط كما سنرى أدناه.

وهذا التقارب الملحوظ بين المؤسستين في الوظائف وفي الفضاء وهذا الخلط الذي نعثر عليه في بعض الأحيان في المصادر، يجعلانا نتساءل هل لا تزال المدرسة الحفصية التي سيقع بناؤها في تلك الفترة ـ كالمدرسة المنتصرية بسوق الفلقة التي كان أمر ببنائها «لأول ولايته عام 38[8]هـ السلطان المنتصر والتي سوف يكملها أخوه السلطان عثمان في أواخر 841هـ»[2] ـ هي نفس المدرسة الحفصية في عهد تأسيسها الأول زمن أبي زكرياء ثم المستنصر[3] أم هل أنها هي الأخرى اقتربت في وظائفها من مؤسسة الزاوية؟

وهكذا أصبحت هذه المؤسسات التي شيدها سلاطين بني حفص أقرب إلى «المركّب»، المتكون من جامع ودرس ورباط وقاعة لإطعام

(1) ن. م.، ص 140.

(2) انظر ن. م.، ص 132 لتاريخ بدء الأشغال وص 139 لتاريخ انتهائها، بحيث كان معدل بناء مدرسة أو زاوية يستغرق أربع سنوات.

(3) انظر: R. BRUNSCHVIG, «Quelques remarques..», *op cit*, p 264.

الطعام منه إلى المؤسسة المتفردة وأصبحت وظائفه القارة تجمع بين الصلاة وقراءة العلم وسكنى الطلبة وإطعام الطعام.

إن هذا التطور الذي شهدته مؤسسة الزاوية سوف يستمر خلال القرون اللاحقة وخير دليل على ذلك الوصف الذي وقفنا عليه للزاوية الجمنية بجربة التي زاول بها مقديش (1154هـ ـ 1228هـ) تعليمه والتي كانت «تتكفل بالإنفاق على الطلبة المقيمين بها من ربع أوقافها ومن تبرعات أهل الفضل والإحسان»(1).

## ج ـ الزاوية الملجأ والمدرسة

سبق وذكرنا زاوية سيجوم التي يعود تأسيسها إلى ولي عهد أبي فارس عبد العزيز المولى أبي عبد الله (ت 833هـ) وفصّلنا معالمها ووظائفها عند تأسيسها، إلا أن هذه الزاوية على ما يبدو ستشهد خلال حكم عثمان عدداً من الإضافات والتحسينات التي ستنعكس بدورها على وظائف الزاوية، وتجعلها تقترب شيئاً ما من الزاوية الملجأ؛ يذكر ابن الشماع في كلامه عن مآثر السلطان عثمان: «عمل سبيلاً بزاوية سيجوم ينتفع به المسافرون الواردون عليها يأمنون على دوابهم ورحالهم وأنفسهم ممن يؤذيهم بسوء»(2).

يتضح من هذا الوصف لابن الشماع الذي اختص بوصف هذه الزاوية دون غيره من المصادر والتي كانت لا تزال موجودة إلى وقته(3)، أن تزويد بعض الزوايا بسبيل هو من الإضافات أو التطويرات التي شهدها هذا النوع من الزوايا في خلافة عثمان، حيث وقفنا على سبيل أيضاً

---

(1) نزهة I «المقدمة»، ص 13.

(2) الأدلة، ص 128.

(3) «وتمادت عمارتها إلى الآن» ن. م.، ص 118.

بالزاوية التي شيدها سنة 844هـ بدار صولة[1]، دون أن تكتسي هذه الظاهرة طابع الشمول حيث لم نعاين مثلاً سبيلاً في زاوية عين الزميت التي فرغ من بنائها سنة 854هـ[2].

مهما يكن من أمر ليس السبيل هو الذي سيقرّب هذه الزاوية من الزاوية الملجأ، إنما الوظائف التي نتبينها من كلام ابن الشماع في تأمين من يلجأ إليها من مسافرين على دوابهم ورحالهم وأنفسهم، وهذا يؤكد انسحاب وظيفة الحرم على هذا النمط من الزوايا أيضاً.

## د ـ زوايا لم نقف على نمط معين لها

لقد ذكر الزركشي جملة من الزوايا التي نسب تشييدها إلى السلطان عثمان، دون أية تفاصيل حولها مكتفياً بذكر اسمها وموقعها؛ نحن وإن لم نقف في مصادر أخرى على معلومات حولها نوردها كما ذكرها الزركشي على أمل أن تمكننا بحوث لاحقة وفي مصادر أخرى من التعرف أكثر على هذه الزوايا استكمالاً لعملية التنميط التي شرعنا فيها هنا. إن عدد هذه الزوايا يشهد كما ذكرنا على السياسة المعمارية في المجال الديني والاجتماعي لهذا السلطان الحفصي:

ـ زاوية أبي الحداد،
ـ زاوية «المنهلة»،
ـ زاوية قرناطة «بالمكان المعروف بين قفصة وتوزر»،
ـ زاوية بسكرة،
ـ زاوية التومي،
«وغير ذلك»[3].

(1) انظر أعلاه.
(2) انظر أعلاه.
(3) تاريخ، ص 136.

### هـ ـ مؤسسة «رسمية» يعيّن «موظفوها»

لقد جاء في **الأدلة** أن السلطان عثمان «قدّم» على زاوية سيجوم «الشيخ الصالح الحاج الناسك أبا إسحاق إبراهيم الأموي السليماني»[1]، كما ذكر الزركشي أنه [أي السلطان عثمان] «قدّم» «مدرساً» بالمدرسة والزاوية التي بدار صولة الشيخ محمد الزنديوي[2]، وجاء في سياق ذكره لأحداث سنة 865هـ «صرف الفقيه **أحمد بن كحيل** عن قضاء المحلة والتدريس بزاوية باب البحر»[3]. وهذه أيضاً من العناصر التي ساهمت في التقريب بين مؤسسة الزاوية، أقله هذا النمط من الزوايا، ومؤسسة المدرسة التي غالباً ما كان أحد القضاة أو الفقهاء يتولى التدريس بها إلى جانب اضطلاعه بخطة القضاء[4]؛ هل أن صفة هؤلاء المدرسين ـ «الفقيه» أحمد بن كحيل ـ تحيل إلى وجود دروس في الفقه من جملة الدروس التي كانت تعطى في هذه «الزوايا»؟ هذا ليس مستبعداً لكوننا وقفنا بالقيروان وخلال المئة الثامنة هـ/ 14م على زوايا كانت أيضاً تقرئ الفقه. والجدير بالذكر أن مؤسسة المدرسة نفسها تطورت من مؤسسة للحديث إلى مؤسسة تدرّس الفقه وفروعه[5].

ولما لم ترد في صفات أبي إسحاق إبراهيم الأموي السليماني صفة علمية أو تدلّ على تضلّع في الفقه أو غيره بل طغت الصفات التي تحيل

---

(1) **الأدلة**، ص 128، هو والد الفقيه أبي العباس أحمد، كاتب قلم جباية السلطان عثمان وكاتب تنفيذه (انظر **تاريخ**، ص 135)، ت سنة 860هـ (ن. م.، ص 149).

(2) **تاريخ**، ص 136؛ وحول الخطط التي تقلب فيها، انظر ن. م.، ص 145 و149.

(3) **تاريخ**، ص 152.

(4) مثال **أبي محمد عبد الله البحيري** قدم سنة 846هـ لقضاء الأنكحة وللتدريس بمدرسة الشماعين (ن. م.، ص 141) وأبي عبد الله محمد القلجاني (ت 837هـ) الذي تولى قضاء الأنكحة ومدرسة عنق الجمل (ن. م.، ص 130).

(5) انظر: BRUNSCHVIG, «Quelques remarques..», *op cit*, p 276-277.

إلى الصلاح والنسك والزهادة، هل يمكن افتراض أن المؤسسة وإن هي أصبحت تضطلع بوظائف المدرسة، إلا أن المقدم عليها ـ وهنا من الواضح أنه هو المشرف على الزاوية في حين أن من ذكرناهم أعلاه قدموا كمدرسين في الزاوية ـ بقي ينتمي إلى دائرة أهل الصلاح؟ مثال واحد غير كاف للإجابة عن هذا السؤال، إلا أن الظاهرة تبقى ملفتة وجديرة بالعناية.

**و ـ موارد قارة في شكل أحباس وأوقاف سلطانية**

كان من الطبيعي أن يسعى هؤلاء الخلفاء إلى تأمين موارد قارة لما شيدوه من مؤسسات، للإنفاق عليها ولكي يتسنى لها الاضطلاع بهذا العدد من الوظائف على تنوعها وتشعبها وتطلّبها لقدرات وموارد هامة لا سيما وظيفة تقديم الطعام للوارد والمقيم وتأمين سماط مستمر إلى جانب تكاليف القيام بالمدرسين والطلبة القاطنين بها. كما أن هؤلاء الخلفاء كانوا أيضاً حريصين على أن تشهد هذه المعالم وهذه المؤسسات على تقواهم وتدينهم وما أنفقوه في سبيل الفقراء والمساكين ولإعلاء الدين ونشره. هذا ما نستشفه من الوصف الذي تركته لنا المصادر لهذه المؤسسات وما أوقف عليها من أحباس، ففي وصفه لزاوية سيجوم مثلما بناها المولى أبو عبد الله يذكر ابن الشماع أنها كانت «في غاية الحسن والإتقان» و«أوقف عليها حبساً قوياً»(1). أما عثمان فيذكر صاحب الأدلة أنه «لما بناها قوّاها وغرس لها جنات كثيرة فكثر خيرها واتسع رزقها وعمرت عمارة قوية»(2). وكنا ذكرنا أنه عند بنائه لزاوية باب البحر

(1) **الأدلة**، ص 118.

(2) ن. م.، ص 128.

«أوقف [أبو فارس عبد العزيز] عليها ما يقوم به أودها»[1]، وكذلك فعل بالزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو «حبس عليها ما يقوم بها»[2].

## خاتمة

إن التطور الذي عرفته الزاوية الحفصية خلال هذه القرون الثلاثة من حياتها والذي شهدت خلاله انتشار المؤسسة وتشعب وظائفها واتساع مواردها مع اقترانها بطابع قار، ينذر بالدور الاجتماعي الذي ستضطلع به المؤسسة، ويعكس في آن واحد مدى ما وصل إليه التصوف بإفريقية ابتداء من أواسط العهد الحفصي من اندماج في المجتمع ومن تأثير فيه.

وإن هذه المؤسسة الآتية من المشرق إنما تم اقتباسها من طرف التصوف الإفريقي والمجتمع الإفريقي وفقاً لظروفهما الخاصة ووقع تطويع المؤسسة وأقلمتها طبقاً لهذه الظروف وهذا ما يعكسه تطور المؤسسة في كل من المجالين المشرقي والمغربي بحيث تعتبر الزاوية ـ الملجأ للمسافرين ومحط رحالهم، من التطورات المتأخرة بإفريقيّة، ونمطاً لم يعرف رواجاً ولا انتشاراً قبل المائة التاسعة هـ/ 15م، في حين أن هذا النمط من الزوايا عُرف باكراً بالمشرق[3]؛ وليست مشاهدات ابن بطوطة في بداية المائة الثامنة هـ/ 14م إلا دليلاً على مدى انتشار هذا النمط، مما يفترض وجود تقليد سابق وقديم في هذا المضمار. أما أقدم نمط من

---

(1) الفارسية، ص 196؛ كما جاء في تاريخ الزركشي، ص 120 «حبس عليها ما يقوم بها».

(2) تاريخ، ص 116.

(3) علماً بأنه يجب التدقيق وعدم تناول المشرق كفضاء متجانس وكوحدة، تماماً كما أن المغرب الإسلامي كمجال، طور هو الآخر خصوصيات في كل من مناطقه.

الزوايا ستقتبسه إفريقيّة فهو بالذات النمط «الصوفي» للمؤسسة، والذي تشهد عليه زوايا الرعيل الأول التي حاولنا الإحاطة بأبرز خصوصياتها.

ويشهد رواج وانتشار نمط الزاوية ـ الفقهية والزاوية ـ المدرسة المتخصصة في تدريس العلم والقرآن بوصفها حلقة هامة من حلقات نشر الثقافة الفقهية والحديثية والدينية في المجتمع الحفصي ابتداء من المائة الثامنة هـ/ 14م على مدى قوة وحيوية الفقه المالكي في هذه الربوع، وما شهده من انتعاش في ذلك القرن ومن مقدرة فائقة على هضم واستيعاب ظاهرة كالتصوف بما في ذلك مؤسساته الخاصة، وتحويلها إلى أدوات لفائدته.

ولا شك أن دراسة مقارنة لمختلف أطوار حياة الزاوية في كل من المشرق والمغرب الإسلاميين ـ وهو ما لم يتسع له المجال في هذا الكتاب ـ كفيلة بالإحاطة بدقة أكبر بهذه المسائل وكذلك بالوقوف على العناصر المشتركة ـ وقد أشرنا إلى بعضها ـ التي تجسد وحدة المجال الإسلامي.

إلا أنه مهما يكن من أمر تقارب مؤسسة الزاوية من مؤسسة المدرسة إلى درجة الخلط أحياناً بينهما وظهور مؤسسة لا تمت إلى الزاوية الصوفية بصلة، تبقى هذه الأخيرة الفضاء المميز الذي يُجلس فيه إلى شيخ مربّ يتدرج بهديه المريد أو الفقير في طريق التصوف على «طريقته» الخاصة وبواسطة عدد من الطقوس المسارية ـ من مصافحة، ومعاهدة ومسح وتفل ولبس الخرقة على أنواعها ـ ومن رياضات فردية ـ كالخلوة والصيام والقيام ـ وجماعية ـ من ذكر وسماع وأوراد ـ. كما تبقى الفضاء الذي تُبث فيه ومن خلاله بركة الولي إلى معتقديه ودعاؤه على معترضيه وفقاً أيضاً لعدد من الطقوس، وذلك في حياته لكن أيضاً بعد وفاته، لا سيما وقد أصبحت الزوايا تحتضن أكثر فأكثر ضريح الولي، أي الزاوية كمكان تشع منه وتتدفق على المجتمع نفحات المقدس، فتُقضى به الحوائج في الدنيا والآخرة ويمارِس من خلاله الولي سلطته الكاريزماتية.

# الباب الثالث

# الولي و«السياسي»
# أو كاريزما الولي

## تمهيد

إن رزوح الفئات الشعبية بإفريقيّة في الفترة الحفصية تحت وطأة الاستغلال الاقتصادي والمجابي والأداءات[1]، مع ما شهدته البلاد من تقهقر للفلاحة وبالتالي من ضعف أو انخفاض مداخيل الفئات التي كانت تعيش من الحرث والأرض على النحو الذي شرحه ابن خلدون، وما رافقها من تفاقم الكوارث الطبيعية من جفاف واكتساح الجراد وتفشي الأوبئة والمجاعات التي غالباً ما تقترن بارتفاع في الأسعار (ذكرنا عينات عنه)، وانخرام الأمن والاستقرار للأسباب التي شرحناها[2]، وضعف الدولة باستثناء بعض الفترات، لا سيما داخل البلاد، وتسليط شتى أنواع البطش والتنكيل والعنف السياسي على العامة لكن أيضاً على الخاصة. إن جميع هذه العوامل رشحت الأولياء إلى لعب دور اجتماعي وسياسي يتسم بكثافة تدخله الاجتماعي وتشعبه كما سنرى وامتداده إلى مختلف الميادين.

هل أن هذه العوامل تكفي وحدها لتفسير اكتساح الولي لكامل المجال الاجتماعي وتأثيره فيه على النحو الذي تطنب كتب المناقب والتراجم في وصفه؛ وهل هي وحدها كافية لتفسر السلطة التي تنسبها مصادرنا ـ على تنوعها ـ إلى الأولياء والحاجيات المتزايدة التي التجأ بها الناس إليهم والوظائف التي طُلب إليهم الاضطلاع بها؟

(1) انظر في هذا الشأن محمد حسن، المدينة والبادية، الم. الم. I، ص 530ـ551.

(2) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ينسب الخطاب المناقبي إلى أولياء إفريقيّة في العهد الحفصي لا سيما ابتداء من المئة الثامنة هـ نفوذاً وسلطاناً سوف نقف على بعض العينات عنهما، جعلاهم ليس فقط في علاقة تنافسية مع السلطة السياسية في ميادين تدخلها وحتى في فرض سيطرتها، بل في وضع مَنْ أصبح يجسد «السياسي» في المجتمع الحفصي في تلك الفترة. فإلى أي حد يمكن إضفاء مصداقية تاريخية على الخطاب المناقبي، وإلى أي حد يمكن للمؤرخ مجاراة كتب المناقب في الصورة التي ترسمها للولي في علاقته بـ «السياسي» لا سيما بالمفهوم الفيبيري للكلمة الذي تحتل فيه السيطرة (la domination-Herrschaft) مكانة مركزية. وما هي آليات ممارسة هذه السيطرة «الكاريزماتية» حسب التنميط الذي اعتمده فيبر لأنماط السيطرة[1].

إلى أي حد تحتل علاقة الولي بالسلطة السياسية مكانة محورية بالنسبة لعلاقته ببقية المجتمع ولمدى نجاحه في فرض سيطرته، تلك السيطرة المرتبطة بالنتائج الملموسة وبتلبية المصالح الاجتماعية؟

وهل تحولت السلطة كما بالمغرب الأقصى إلى رهان أو إلى طموح؟ أم أننا هنا أمام إحدى أهم الخصوصيات التي ميزت تجربة الولاية والتصوف بإفريقيّة عن قرينتها بالمغرب الأقصى، ضمن مقولة المجال المغربي؟

وأخيراً ما هو الموقع الذي يحتله الخوف ضمن آليات طاعة الولي وبالتالي كأحد مقومات فرض السيطرة الكاريزماتية من خلال استعمال الولي لسلاح الدعاء؟

تلك هي بإيجاز الأسئلة والإشكاليات التي سنحاول التعرض إليها في الفصلين المواليين.

---

(1) انظر: M. WEBER, *Economie et société, op cit*, p 219-222.

لكن قبل الشروع في ذلك نشير إلى أن جانباً كبيراً من عدم الدقة والوضوح لا يزال يعترض سبيل علماء الأنتروبولوجيا في الخلوص إلى تحديد مجال أو حقل «السياسي» (le domaine du politique) الذي لا يزال تحديده يخضع لرؤية هذه المدرسة أو تلك من المدارس الأنتروبولوجية[1].

أما نحن في هذا البحث فقد اعتمدنا التحديد الفيبيري كما جاء أعلاه لـ «السياسي» من حيث علاقته بمبدأ السيطرة وبمبدأ القوة[2]. إلا أننا اعتمدنا المفهوم «الوظائفي» fonctionnaliste للكلمة عند حديثنا عن «المجال السياسي» كما لخصه جورج بالانديي G. BALANDIER من خلال كتابات منظّري هذه المدرسة: أي جملة الوظائف التي «تؤمن التعاون الداخلي والذود عن سلامة المجتمع تجاه الأخطار الخارجية، بحيث تسهم في عملية البقاء المادي للمجتمع، وتسمح بضبط وتنظيم الخلافات وحلها»[3]. وإلى هذه الوظائف يضيف أصحاب هذه المدرسة وظائف اتخاذ القرارات وتسيير الشؤون العامة.

---

(1) انظر: G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Quadrige, P.U.F., Paris. 1991, p 40.

(2) ن. م.، ص 35.

(3) ن. م.، ص 33ـ34.

# الفصل السابع

# حقيقة السلطة المنسوبة إلى الولي

«أفلا ترى أنه لم يزل في كل قطر وعصر أولياء تذلّ لهم ملوك الزمان ويعاملونهم بالطاعة والإذعان»[1].

## 1 ـ بعض العينات عن السلطة المنسوبة إلى الأولياء من طرف الخطاب المناقبي

جاء في أنس الفقير في سياق ترجمة ابن قنفذ لجده للأم يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764هـ) أنه مجرد أن يطلب من بعض أمراء بني حفص بتسريح مسجون، يقوم الأمير بتسريح «كل من في السجن بسبب ذلك»[2]، وأن نفوذ الأولياء من آل الملاري ـ والد جده أبي يوسف يعقوب بن عمران ت 717هـ وجده للأم ـ لدى السلطة الحفصية كان بلغ حداً أصبحوا معه مخصوصين بلقب السيادة: «ما يكتب إليه أحد من الأمراء الراشدين إلا ويخصه بالسيادة»[3]، علماً بأن لقب «السيد» إنما

---

(1) الراشدي، ابتسام، ص 264.

(2) انس، ص 45.

(3) ن. م.، ص 41 و45.

كان من ألقاب الخلفاء المتحدرين من عبد المؤمن في حين أن «شيخ» اختص به الموحدون في الدولة المؤمنية.

وجاء في **معالم الإيمان** أن أحد خواص السلطان الحفصي المستنصر (647ـ675هـ) ـ من «قواعده» ـ كان يضمر شراً لربض أحد أولياء القيروان وهو غيث الحكيمي (ت 684 أو 685هـ)؛ فلما استنجد هذا الأخير بالولي أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ) أرسل في طلب الرجل؛ فلما وصل إلى باب الزاوية «نزل عن ظهر جواده ومشى على قدميه حتى وصل إلى الشيخ وتمرغ على قدميه وقال له: يا سيدي ما حاجتك ومعتقِدك عامل على زيارتك (..) نعمَ ما تأمرني به بالسمع والطاعة»[1].

وهذه الرواية تشبه إلى حد ما بأبعادها الرمزية الرواية الواردة في **مناقب المنوبية** وذات الطابع الخرافي الواضح، التي تضع وجهاً لوجه الولية والمستنصر نفسه حيث كانت اشترطت أن يزورها حافي القدمين «فهبط من القصبة حافياً مثل ما قالت له ولما ورد عليها قالت له والله لو جئتنا بنعال في رجلك لقطعنا ظهرك»[2].

وجاء في **معالم الإيمان** أن «عجون السلطان من أولاد أبي يحيى بن بكر»[3] بعد ما تم طرده من القيروان بفضل كرامة من كرامات الشيخ العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م) يقول: «سلموا على الشيخ **العبيدلي** وقولوا له: بلدة أنتَ فيها نزاحمك فيها؟»[4] وكأننا بسلطة الولي أصبحت في علاقة منافسة مع سلطة السلطان، وفي هذه المنافسة تبدو علاقة القوى لفائدة الولي الذي لا تستطيع السلطة السياسية أن تزاحمه.

---

(1) **معالم** IV، ص 36.

(2) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 19.

(3) والأصح هو أبي يحيى أبي بكر السلطان الحفصي (718ـ747هـ).

(4) **معالم** IV، ص 128.

كما يروي ابن ناجي أن قائداً كان تلقى أمراً بنفي أحد الأولياء المزيفين، رفض الإنصياع لهذا الأمر وتنفيذه: «لا أفعل، ولعله يكون صالحاً كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهلك [يقصد فأهلك]، فأنا لا نأمر ولا ننهي»[1].

وأورد ابن ناجي رواية «يولي» بموجبها الجديدي (ت 786هـ/ 1384م) ثلاثة من تلامذته كلاً على مدينة إفريقيّة وعملها: «أنا نحكم[2] بينكم، فأنت يا أبا بكر[3] ولّيتك قيادة صفاقس وعملها فقف بمن معك، وأنت يا عبد العزيز[4] فقد ولّيتك المهدية وعملها فقف بمن معك، وأنت يا محمد بن أبي زيد[5] فقد وليتك قيادة المنستير وعملها فقف بمن معك»[6].

نفس السيناريو نجده في **ابتسام الغروس**، حيث ينسب الراشدي إلى عثمان القرنبالي[7] (ت 793هـ) قوله: «أما أنت يا شَوْشَوْ[8] فقد أعطيناك

---

(1) ن. م.، ص 138.

(2) عامية والمقصود «أحكم».

(3) هو أبو بكر القرقوري أحد أولياء صفاقس ممن ذكرهم مقديش نزهة II. ص 317ـ321.

(4) هو أبو فارس عبد العزيز ابن الشيخ عياش صاحب زاوية طبلبة، انظر **معالم** IV، ص 240ـ241 **ونزهة** II، ص 321.

(5) هو «الفقيه الصالح أبو عبد الله محمد بن أبي زيد صاحب قصر المنستير انظر حوله **معالم** IV، ص 240 و241 وذكر الزركشي ابنه أبا العباس أحمد (ت 869هـ) انظر **تاريخ**، ص 155 **ومعالم** IV، ص 234.

(6) **معالم** IV، ص 241.

(7) من الأولياء الذين كان يجلّهم البرزلي صاحب **النوازل** كما يأتي أدناه دفن بالزلاج بأعلى جبل الفتح منه (**تاريخ**، ص 113) (حول جبل الفتح انظر **حلل** II، ص 200). كان شيخ أبي عبد الله محمد شَوشوْ (**ابتسام**، ص 231) وقد ذكر الراشدي «تخريبه» ن. م.، ص 319 و331ـ332 وجملة من أخباره، ص 221ـ222.

(8) من الأولياء المعاصرين لابن عروس كان لا يزال حياً سنة 837هـ (انظر **فهرست**،

تونس تتصرف فيها وتنظر في أمر الناس، وأنت يا أبا حوال[1] ملزم من ملازم الدخلة[2] أعطيناها لك»[3]. والملفت أن الراشدي في موضع آخر يذكر أن «القرنبالي قلّد بإذن الله [محمد شَوْشَوْ] ولاية القطر الإفريقي»[4] وكأننا بالمؤلف تعمّد استعمال كلمة الولاية التي تحيل إلى الوِلاية (تستعمل للوالي) كما تحيل إلى الوَلاية (تستعمل للولي)[5]. وفي نفس هذا الإطار يندرج استعمال كلمة «الحكم» حيث ينسب إلى ابن عروس قوله لأبي عبد الله محمد الزنجاري[6]: «أعطيناك الحكم في بلادك نفزاوة»[7] هذا وينسب إلى حفيد السلطان الحفصي أبي العباس (772_796/ 1370_1394) روايته عن ابن عروس أنه كان يفاخر ويقول: «أنا الحاكم بتونس»[8].

---

= ص 193) وهو من الأولياء الذين عُرفوا بحال الجذب حسب ما ذكره الرصاع الذي أورده باسم جَوجوْ (ن. م.، ص 206) وقد ذكره الراشدي في عدة مواضع، **ابتسام**، ص 217 و219 و220_225.

(1) هو أبو العباس أحمد أبو حوال، ذكره الراشدي في **ابتسام**، ص 221؛ لم نقف له على ترجمة، وهو من أولياء المئة الثامنة/ 14م.

(2) هي شبه جزيرة الرأس الطيب وتسمى «الدخلة» و«دخلة المعاوين» **معالم** IV، ص 14 هامش (4).

(3) ابتسام، ص 221_222.

(4) ن. م.، ص 231.

(5) انظر **لسان** ج III، الط. القديمة، ص 984_988.

(6) هو أبو عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي من المعاصرين لأحمد ابن عروس ومن كبار أصحابه، انظر ابتسام، ص 217، كان مذهبه جواز السماع بشروطه ورجحنا أنه كان يرأس «حزب» المدافعين عن ابن عروس وهو ما يستفاد من كلام الرصاع، **فهرست**، ص 199.

(7) **ابتسام**، ص 410.

(8) ن. م.، ص 237.

وغالباً ما يُنعت الأولياء ـ ابن عروس وأقرانه ـ في **ابتسام الغروس** بـ «أصحاب البلد» ويتلقبون بالسلطنة: «سلطانها سيدي أحمد بن عروس ونقيبها سيدي أحمد شوْشوْ»[1]؛ وينسب الراشدي إلى أحد أصحاب ابن عروس ـ أبو الحسن النفاتي ـ قوله لأبي عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي[2]: «أنت سلطان موضعك ولو كان فيك ربح ما بعثني الشيخ [ابن عروس]»[3]؛ بحيث تصبح كلمة السلطان في الخطاب المناقبي حكراً على الولي وخاصة به وتحيل إليه: «إن الشيخ هو السلطان يريد سيدي أحمد بن عروس»؛ «احملوا الماء إلى الزاوية فإن السلطان عنده الحركة يريد سيدي أحمد بن عروس»؛ «جئت من عند السلطان (. .) فعلمت أن مراده سيدي أحمد بن عروس»[4].

حتى «سلطة» تعيين القضاة وأهل الفتيا وعزلهم، تنسبها كتب المناقب للأولياء. فقد وضع الراشدي في فم قاضي الجماعة آنذاك بتونس أبي عبد الله محمد القلجاني[5] هذا القول: «[ابن عروس] هو الذي ولاني القضاء والفتيا». حيث كان رآه في النوم وقال له «يا قاضي المسلمين يا مفتي المسلمين» وضمه إليه، «وبعد هذه الرؤية تولى القضاء والفتيا»[6].

---

(1) **ابتسام**، ص 217.

(2) هو نفس المذكور أعلاه.

(3) **ابتسام**، ص 216.

(4) انظر ن. م.، على التوالي ص 218 و225ـ226.

(5) قُدم أبوه لقضاء الجماعة سنة 858هـ (**تاريخ**، ص 149) وهو يتحدر من عائلة شغل عديد أفرادها خطة القضاء بتونس في العهد الحفصي وهم آل القلجاني أو القلشاني كما جاء في **نيل الابتهاج**، ص 77ـ78، لاسيما أبوه عمر بن محمد بن عبد الله (ت 847هـ) انظر **تاريخ**، ص 115 و135 و141 و149؛ وم. حسن **المدينة والبادية**، الم. الم.، ج II، ص 722ـ723 وم. محفوظ، **تراجم** ج IV، ص 104ـ106.

(6) **ابتسام**، ص 468.

ولإظهار مدى ما كان **لابن عروس** من سلطة ونفوذ يقول **الراشدي** شارحاً: «وما كان أحد يرى ذلك ولا يظن وقوعه لتصعّب [أي لصعوبة] عزل قاضي الجماعة بحاضرة تونس وتأبى ملوكهم عن ذلك لكن غلب سر الشيخ وتصريفه»[1].

هذا ولا يقتصر النفوذ المنسوب في الأدب المناقبي إلى الأولياء على الخاصة بحيث توصف أيضاً سلطتهم ومنزلتهم لدى العامة وطاعتها لهم. جاء في **ابتسام الغروس** عن أحد أولياء طرابلس، **أبو محمد عبد الكريم بن محمد النفاتي** من المعاصرين لابن عروس، «له بطرابلس وسائر عملها الكلمة المطاعة والمنزلة»[2]؛ أما في صفاقس فكان نفوذ علي الكرّاي «أبي بغيلة»، وهو أيضاً من المعاصرين لابن عروس، كبيراً عند الناس وتواصل حتى بعد موته وجلوس ابنه عمر الكراي في زاوية أبيه[3]، حيث ينسب مقديش إليه نجدة السلطان الحفصي عندما أراد دخول الحامة فاستعصت عليه[4]؛ لما «عجز (..) عن الحامة أتى إلى الشيخ سيدي عمر واستنجده» فقبل أهل الحامة الدخول في طاعة السلطان بعد طول تمرد «إكراماً للولي»[5].

إلى أي حد يمكن للمؤرخ أن يقارب بين هذه الصورة وتلك التي نقلها لنا ابن قنفذ (ت 810هـ) في سياق ترجمته لأبي علي الرجراجي من

---

(1) ن. م.، ص 494.

(2) ن. م.، ص 229.

(3) انظر **نزهة** II، ص 334.

(4) هو الحسن (932ـ950هـ/ 1526ـ1543م) انظر: H. R. IDRIS, *«Hafsides», op cit,* p 71، الذي يذكر نزاعه مع عرفة الشابي ابن أحمد ابن مخلوف والطريقة الشابية بالقيروان، ربما إلى هذا النزاع يشير مقديش مما قد يفسر لجوء السلطان الحفصي إلى وساطة الولي وتجاوب أهل الحامة مع هذا الأخير.

(5) **نزهة** II، ص 336.

أولياء المغرب الأقصى ومن المعاصرين لصاحب الأنس [1]، قال ابن قنفذ: «(. .) ويمتثل السلطان ما يأمره به من أفعال البر. وسعى في هذا الزمان في تغيير المنكر بنفسه وأقام الحد على من يرى أنه لا يحسن عليه بذلك وظهر في ذلك ظهوراً تاماً، ويسرّ الله له في هذه المطالب وأعانه العامة والخاصة بحيث لو قال: «هذا اقتلوه!» لقُتل قبل تمام الكلام. وتفقّد أمر القضاة وأصحاب الأحباس وغيّر على من لم يصلح وسارت الخاصة والعامة تحت طاعته لا بالتزام أمر ولا مخافة شر وإنما خاف اللهَ (. .) فخاف منه كلُ شيء»[2].

ولئن تبدو هذه الصورة قريبة من تلك التي ترسمها مصادرنا بالنسبة لأولياء إفريقيّة في نفس الفترة إلا أننا نلفت إلى الاختلاف في المحيط السياسي وفي الإطار التاريخي الذي اندرجت فيه كل من تجربتي الوَلاية في إفريقيّة وفي المغرب الأقصى والذي طبع كلاً من التجربتين بطابع خاص؛ مما يدفعنا إلى توخي الحذر لا سيما وأن السلطة السياسية كانت تحولت إلى رهان وهدف بالنسبة للحركة الصوفية بالمغرب الأقصى أو أقله لشرائح منها ابتداء من نهاية المئة السابعة هـ/ 13م وبداية الثامنة هـ/ 14م[3] وقد تكون الصورة التي رصدها ابن قنفذ صدىً لهذه المسألة.

## 2 ـ سلطة الأولياء وأدوات النقد التاريخي

هل أن معالم هذه الصورة التي رسمتها كتب التراجم والمناقب لسلطة الولي بإفريقيّة خاصة ابتداء من المئة الثامنة هـ تمتّ إلى الحقيقة

---

(1) كان لا يزال حياً عند تأليف هذا الأخير، انظر أنس، ص 77.

(2) أنس، ص 79.

(3) انظر: H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe s, op cit*, p 22.

التاريخية بشيء أم أنها كلها من نسج الخيال، تندرج في إطار آليات ومقومات الخطاب المناقبي؟ لا سيما عندما يكون الخبر من النوع الذي يحط من شأن قاض أو ممثل للسلطة أو السلطان نفسه ويظهر الولي بمظهر المتفوق عليهم جميعاً؟ أم أن حداً أدنى من التأني ومن المسافة النقدية مع الخبر أو المنقبة المنقولة أو المروية[1] طبع هذه الكتب التي ينتمي واضعوها إلى الفئة المثقفة من قضاة وفقهاء؟

كما أن هذين الصنفين لم ينفردا دون غيرهما من المصادر في نقل هذه الأخبار، فهنالك أيضاً كتب التاريخ وكتب الرحلة وحتى كتب الفقه والتفسير[2]، بحيث يصبح تنوع المصادر التي أوردت هذا النوع من الأخبار حول سلطة الأولياء ونفوذهم مؤشراً في حد ذاته على الحقيقة التاريخية لهذه الروايات وإن قد تحمل في بعض الأحيان وفي بعض جوانبها طابع المبالغة والشطط.

إن مصادرنا تكاد لا تستثني ميداناً من ميادين الحياة الاجتماعية إلا وتَدَخّل فيه الولي، ومارس فيه تأثيره وكان فيه صاحب سلطة تظهرها بعض المصادر في علاقة منافسة من سلطة الحكم وكأننا بالفعل أمام إشكالية من سيجسّد «السياسي» في المجتمع الحفصي هل هي السلطة السياسية أم هل هم الأولياء لما يُنسب إليهم من سلطة ومن تدخل فعال ومن تأثير في كل مجالات الحياة العامة ـ علاوة على الخاصة ـ وعلى مختلف الأصعدة، السياسي منها والاقتصادي والاجتماعي والديني والتربوي والعمراني.

يذكر ابن ناجي أن أحد سكان القيروان كان كتب للسلطان في شأن

---

(1) انظر مثلاً **معالم IV**، ص 98 في نقد ابن ناجي لما رواه العواني وراجع الفصل الأول من هذا الكتاب الفقرة الخاصة بالمصادر.

(2) انظر تقديمنا لهذه المصادر في نفس الفصل.

الولي أبي إسحاق إبراهيم بن عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي (ت 704هـ/ 1304م)[1] يقول: «ابن غلّاب لا يريد أن يكون في القيروان إلا شيخَها، ويستقل بها، والسلطنة عقيمة»[2].

نستعرض الآن مختلف هذه الميادين محاولين تسليط أدوات النقد التاريخي على هذه الروايات.

## 1 ـ في المجال «السياسي»

لقد تحدثت المصادر عن سلسة من التدخلات نسبتها إلى الأولياء يمكن إدراجها في خانة «السياسي» بالمعنى الذي ذكرناه في مقدمة هذا الباب نتناولها بالتحليل على النحو التالي:

### ـ مسألة الجهاد

إن هذه المسألة تكتسي أهمية قصوى في ظل الظروف السياسية التي عرفتها إفريقيّة وسائر بلاد المغرب الإسلامي في تلك الفترة والمتميزة بتفاقم هجومات الممالك المسيحية، وكنا أشرنا إلى عمق الصدى الذي كانت تخلفه أخبار المعارك التي كان يخوضها المسلمون في الأندلس لدى الخاصة والعامة في مدينة مثل بجاية في المئة السابعة هـ/ 13م[3]، وإلى عملية الربط بين أي انتصار تحققه جيوش المسلمين وكرامات الأولياء ليس فقط في المخيال الجماعي بل لدى أفراد من النخبة المثقفة مثل القاضي الغبريني مثلاً صاحب **عنوان الدراية** [4].

من هنا تكتسي الروايات حول مشاركة الأولياء في الجهاد أهمية

---

(1) انظر ترجمته في معالم IV، ص 91ـ95.

(2) ن. م.، ص 93.

(3) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(4) **عنوان**، ص 81.

مثالية بوصفهم قدوة ومثالاً يحتذى، في وقت احتاجت فيه دول المغرب الإسلامي إلى تجييش الحماس الديني عند العامة وحضّ الناس على المرابطة والجهاد دفاعاً عن الثغور والموانئ. كما أن ظاهرة اعتقاد الأولياء كانت هي الأخرى موظفة لمكافحة ظواهر الخوف والخنوع والاستسلام، بواسطة نشر الروايات التي تضع وجهاً لوجه بركة الولي وخطر العدوان الخارجي، وزوال هذا بتلك.

أما دور الولي المجيّش للحماس الديني أي دوره «التعبوي»، فنراه في هذه الرواية لابن ناجي حول خروج أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ/ 1299م) لمواجهة إنزال نصراني في ثغر المهدية «ففزع في جمع كبير من أهل القيروان وبني جرير وغيرهما للجهاد (. .) فنزل الشيخ بقراضة إلى أن اجتمع عليه خلق كثير ثم نهض بهم إلى مقاتلة العدو»[1].

كما نرى نفس هذا الدور في رواية أخرى لابن ناجي تجمع هذه المرة أبا علي سالم القديدي وتلميذه أبا علي عمار في ذكر جهادهما «في جمع كثير من الناس» سنة 668هـ/ 1269م عند هجوم الملك لويس التاسع قائد الحملة الصليبية الثامنة على إفريقيّة: «فلما وصلوا إلى قرب تونس، نزلوا بأريانة وضربوا خيامهم، فكانوا يمشون كل يوم منها للجهاد إلى أن انقضت المقاتلة بين المسلمين والنصارى، ووقع الصلح بينهم وبين المستنصر بالله [647ـ675هـ/ 1249ـ1277م]»[2].

أما في الرواية التالية فيظهر الدور المعبئ لكن أيضاً وفي نفس الوقت المطمئن لتدخل الولي والذي سيتحول من خلاله الخطاب المناقبي من خطاب على الجهاد والحضّ عليه وحث الناس لخوضه، إلى خطاب على

(1) معالم IV، ص 69.

(2) معالم IV، ص 25ـ26.

الولاية بحيث ستصبح إحدى الوظائف الأساسية المنسوبة إلى الولاية والأولياء هي درء الأخطار وحراسة المدن والحواضر. يروي ابن ناجي «خروج» ثلاثة من الأولياء: أبو علي سالم القديدي (ت 699/ 1299) وأبو عبد الله محمد الرباوي (ت 699هـ)[1] وأبو إسحاق إبراهيم بن عبد الغالب (ت 704هـ/ 1304م)[2] لمواجهة نزول نصراني في سوسة وكان «اشتد خوف أهلـ[ـها] من ذلك (..) فسمع الناس بخروجهم فاجتمع عليهم خلق كثير من أهل القيروان وأنظارها (..) فاطمأن أهل البلد بذلك»، أي بوصول الأولياء والحشد المرافق لهم؛ أما الخطر النصراني فـ «كفى الله مؤنته وطمأن المسلمين منه». ولا يذكر ابن ناجي وقوع معركة أو جهاد فعلي، بل يروي لنا تنظيم مجلس للذكر قام به القديدي والرباوي ثم انصرفا «ولم يُنزل الله بعد ذلك سوءاً»[3]. بحيث وقع هنا تحول: الولاية لا تواجه الخطر الخارجي بل هي تلغيه، وهذه بالذات هي الوظيفة التي سيطلب منها أكثر فأكثر الاضطلاع بها: إلغاء إمكان وقوع الخطر، بواسطة بركة الأولياء.

بحيث أن يكون هذا الولي أو ذاك ممن مارس فردياً أو على صعيد شخصي الجهاد أو شارك فيه كـ «الشيخ الصالح الولي» أبي زكرياء بن الأجباري[4] الذي لقيه أبو يوسف الدهماني (ت 621هـ/ 1224م) في المهدية في «وقعة الجمعة المشهورة»[5]، فليس في الأمر من طرافة حيث

---

(1) من أولياء القيروان انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 43ـ49.

(2) من أولياء القيروان انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 91ـ95.

(3) **معالم** IV، ص 59.

(4) من الأولياء المعاصرين للدهماني، لم نقف له على ترجمة.

(5) **معالم** III، ص 215، لا نتصور أن المقصود هو وقعة العاشر من محرم 555هـ/ 21 جانفي 1160 (انظر تاريخ، ص 11ـ12 و(BRUNSCHVIG, Berberie, I, p 5 ضد الاحتلال النورمندي للمهدية حيث كان الدهماني في السادسة من عمره انظر **معالم** III، ص 229.

يمكن اعتباره امتداداً لتقليد المرابطة الذي سبق ذكره والذي عرف نوعاً من إعادة التنشيط في الفترة الحفصية[1]؛ إلا أن الأهم بالنسبة لموضوع هذا الكتاب هو الكيفية التي تم بها توظيف الولاية في علاقتها بالجهاد ضد الهجومات الخارجية وجدلية هذا التوظيف.

### ـ الولي حامي البلاد والمؤتمَن عليها

إن إبراز صورة الولي حامي البلاد وحارسها والمؤتمَن عليها إزاء أي خطر خارجي يتهددها سيصبح أحد ثوابت الخطاب المناقبي وأحد المقومات الأساسية للنموذج الولائي الذي سيعمل هذا الخطاب على الترويج له.

روايتان تجسدان هذا الدور وكلتاهما تتمحوران حول حدث تاريخي واحد: دخول أبي الحسن المريني إفريقيّة سنة 747هـ/ 1346م[2]؛ والنصّان متشابهان إلى حد ما في بُنيتهما:

ـ ففي نص ابن قنفذ نرى الولي أبا هادي مصباح (ت 747هـ) وهو من إخوان الشيخ الملاري، يطلب من هذا الأخير أن «يتحرك معـ[ـه] إلى هذا السلطان و[يـ]ـتعاونـ[ـا] في الكلام معه ليرجع عن هذه البلاد» إلا أن الملاري يرفض خشية أن يفشل مسعاهما ويقول السلطان «لا»، فقال أبو هادي: «إذا قال لنا: لا، نقول له نحن لا»[3] ـ وفي نص ابن ناجي يتوجه العبيدلي (ت 748هـ) إلى صديقه الفقيه الرمّاح بطلب أنْ يتركه يخطب «في موضعه»، «حتى أسمعه [السلطان أبي الحسن] ما يلزمه»، فأبى الرمّاح عليه ذلك «طلباً للهدنة»[4].

---

(1) انظر الفصل III والفصل XIV، من هذا الكتاب.

(2) انظر **تاريخ**، ص 81ـ82.

(3) **أنس**، ص 51.

(4) **معالم IV**، ص 124.

أما بقية نص ابن قنفذ ونهايته أي الربط بين دخول أبي هادي مصباح خلوته و«لغط الناس في أنه متوجه إلى الله في السلطان المذكور» وما آلت إليه حملة المريني على إفريقيّة من أحداث اضطرته إلى الخروج منها[1]، فهما أقرب إلى الخطاب المناقبي، ويجسدان في نفس الوقت إحدى أهم آليات السيطرة الكاريزماتية للولي: الدعاء، كما سنراه بعد حين.

نفس هذا الدور ـ دور الولي المؤتمَن على حماية البلاد والدفاع عنها ـ نجده في رواية أخرى لابن ناجي، حيث يروي صاحب **المعالم** أن الشيخ صالح الصدفي[2] سأل الشيخ يعقوب الزعبي[3] عندما «حرك السلطان أحمد [أبو العباس] قسنطينة على إفريقيّة»[4]: «هذا السلطان سنتركه يدخل إفريقيّة أو نردّه»: فتركه يدخلها[5].

**ـ الولي كمصدر مشروعية**

إن ما سنذكره في هذه الفقرة وفي الفقرة الموالية من روايتين يختلف شيئاً ما عما أوردناه أعلاه من أخبار أولاً من حيث طبيعة المصادر ـ كتب تاريخ ـ وثانياً من حيث طبيعة علاقة الأولياء بـ «السياسي» وبالسلطة السياسية بالذات:

ـ الرواية الأولى هي لابن قنفذ في **الفارسية**: «(..) وكان الدعي[6]

---

(1) **تاريخ**، ص 89ـ90.

(2) من أولياء القيروان انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 171ـ181.

(3) من أولياء القيروان انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 166ـ171.

(4) سنة 772هـ انظر **تاريخ**، ص 106.

(5) **معالم** IV، ص 181.

(6) هو أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة المسيلي حكم إفريقيّة «سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوماً» (681ـ683هـ) انظر **تاريخ**، ص 46ـ48 «دولة الدعي».

يتظاهر بمعرفة رجال من الصالحين كالمرجاني والزبيدي والخلاسي[1] وغيرهم»[2].

ولقد وقفنا في مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689/ 1290) من أولياء تونس، على نفس الخبر تقريباً لكن مع إضافة المغربي إلى قائمة الصالحين الذين استدعاهم الدعي وتغييب الخلاسي منها[3].

إن ورود هذا الخبر في مصدرين مختلفين من شأنه أن يضفي عليه مصداقية ويؤكد اضطلاع الأولياء في المئة السابعة هـ/ 13م بدور توفير الضمانة الأخلاقية والمشروعية للسلطة السياسية، تلك المشروعية التي كان الدعي بأمس الحاجة إليها[4]. ولا شك أن ما أصدره من أوامر سنة 682هـ/ 1283م بقطع الخمر وهدم الفندق الذي كانت تُباع فيه وبناء جامع للخطبة في موضعه[5]، يندرج ضمن إطار البحث عن مشروعية.

تذكر مناقب المغربي اتهامه من طرف الدعي بمناصرة الأمير أبي حفص عمر ابن الأمير أبي زكرياء[6] «وجهتَ لي لتعاقبني على أني وجهتُ لأبي حفص أحرّضه وأعينه وأشاركه في سلطانيته على ما أغراك [ابن ياسين]»[7] والجدير بالذكر أننا وقفنا على نفس هذه التهمة، لكن موجهة

---

(1) سماه العبدري «الخلاصي». (أنظر ص37 هامش 2).

(2) **الفارسية**، ص 144.

(3) (م) 18441، ص 16أ.

(4) انظر الزركشي وظروف تربع الدعي على عرش إفريقيّة ووصفه لحكمه كمسلسل دام، **تاريخ**، ص 46_48.

(5) ن. م.، ص 47_48.

(6) انظر **تاريخ**، ص 48_49 حول ظروف فرار هذا الأمير والتجائه إلى قلعة سنان ومبايعته ودخوله تونس ونهاية دولة الدعي.

(7) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 18أ، أما ابن ياسين (وليس أبو ياسين كما جاء في المخطوط) فهو أبو عمران ابن ياسين شيخ دولة الدعي (**تاريخ**، ص 47).

من طرف الدعي إلى شيخ دولته ابن ياسين في **تاريخ** الزركشي: «سمع عنه أنه كتب للأمير أبي حفص عمر أنه يريد الغرر به»[1] فقبض عليه سنة 683هـ/ 1284م وقُتل.

مهما يكن من أمر إن استعمال السلطة السياسية وذلك منذ المئة السابعة هـ/ 13م لنفوذ الأولياء ورصيدهم الشعبي والأخلاقي والروحي في إطار البحث عن مشروعية يمكن اعتباره عنصراً جديداً؛ ونحن نتساءل إلى أي حد لعب التصوف والولاية تاريخياً دور واهب المشروعية للدولة الحفصية بحيث خلافاً للدولة الموحدية التي كانت تستند إلى مشروعية تجسدها حركة المهدي بن تومرت وعقيدته[2]، فإن الدول المغربية التي انبثقت من رحم الدولة الموحدية، ومنها الدولة الحفصية، أصبحت بحاجة إلى مشروعية تستند إليها، وقد يكون إعلان المستنصر نفسه أميراً للمؤمنين سنة 650هـ/ 1252م[3] مظهراً من مظاهر البحث عن هذه المشروعية.

هل هذا الافتراض يمكن أن يفسر ولو جزئياً سياسة الدولة الحفصية تجاه الصوفية والأولياء والسعي إلى كسب ودهم ومرضاتهم وتوظيف الولاية لأهداف وتحركات سياسية محددة؟ حيث طُلب زمن المستنصر (647ـ675هـ) وعندما وقّع هذا الأخير صلحاً مع الصليبيين «عام نزول

---

(1) **تاريخ**، ص 49.

(2) والتي لعب فيها هي الأخرى فكر أبي حامد الغزالي دوراً هاماً، انظر: A. DEMEERSMAN, «Le Maghreb a-t-il une marque ghazalienne», *IBLA*, 1958, n° 82, pp 109-116.

حول فكر المهدي ابن تومرت وعقيدته وأشكال التمفصل بين الديني والسياسي، انظر: L. AMRI, *Pour une sociologie des ruptures. La tribu au Maghreb médiéval*, F.S.H.S., Université de Tunis I, 1997, Série Sociologie: 2è, vol. VI, p 119-132.

(3) انظر **تاريخ**، ص 33.

الإفرنسي على تونس»[1] أن يكون من جملة الشهود على أنَّ الصلح المبرم «صلاح وسداد في حق المسلمين» الفقيه العابد أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي (ت حوالى 675هـ) إلا أن هذا الأخير امتنع عن الشهادة كما كان امتنع عن لقاء المستنصر، حيث كان من المنقبضين عن السلطان[2].

**ـ الولي كحكم بين شرائح متناحرة في الدولة**

أما الرواية الثانية فهي ما ورد في كل من **الفارسية** لابن قنفذ، و ـ نقلاً عنها[3] ـ في **تاريخ** الزركشي، مع بعض التفاصيل الإضافية، حول تحكيم الولي المرجاني في الخلاف الذي نشب بين السلطان أبي حفص عمر (683ـ694هـ) والموحدين حول ولي العهد حيث أنكر الموحدون على السلطان تعيينه ابنه عبد الله «لصغر سنه»، فبعث أبو حفص إلى الشيخ العارف أبي محمد عبد الله المرجاني وتحدث معه في ذلك ووقع الاتفاق على الأمير أبي عبد الله محمد بن الواثق بن المستنصر وأخرج للشيخ أبي محمد فبرّك عليه ودعا له وقال: «فيه البركة إن شاء الله»[4]؛ ويعقّب ابن الشماع في **أدلّته** حول استتباب الأحوال في زمن ولايته بفضل بركة الشيخ المرجاني[5]. أما رواية الزركشي فهي تقريباً نفس ما

---

(1) وقع الصلح بين المستنصر والصليبيين على دفع «ألف قنطار من الفضة» وذلك في 24 من ربيع الأول من سنة 669 (هـ) بعد حصار دام ثلاث أشهر ونصف شهر، **الفارسية**، ص 132.

(2) **عنوان**، ص 116 و118.

(3) حيث كان الفراغ من الفارسية في أوائل عام 806هـ بقسنطينة (انظر **الفارسية**، ص 200) في حين أن تاريخ الزركشي يتمادى إلى سنة 882هـ وهو تاريخ آخر حدث يرويه صاحبه. انظر الفقرة الخاصة بالمصادر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(4) **الفارسية**، ص 152.

(5) **الأدلة** تحقيق الكعاك، ص 95.

ذكره ابن قنفذ مع زيادة بعض التفاصيل، علماً بأنه ينسب إلى المرجاني دوراً مباشراً في تعيين ابن الواثق، كما نراه يستعمل تعبير «المفاوضة» لوصف طبيعة مسعى السلطان: «فلما فاوضه السلطان في شأن العهد وقصّ عليه نكير الموحدين لولده، أشار عليه الشيخ بصرف العهد إلى محمد بن الواثق فقبل إشارته ووقع الاتفاق على ذلك»[1].

إن لجوء السلطان إلى تحكيم الولي يحمل دلالات هامة بالنسبة لطبيعة دور الأولياء في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م بإفريقيّة ولعلاقة الحكم بهم.

وإن استعانة السلطان بالولي على شيوخ الدولة من الموحدين، تحمل هي الأخرى دلالات هامة. هل هي ترسم معالم بداية تحول من مشروعية إلى مشروعية: المشروعية الأولى «القديمة» الموروثة عن العهد الموحدي، والمشروعية الجديدة المتمثلة في الأولياء كقوة صاعدة، علماً بأن نفوذ الشيوخ الموحدين كان لا يزال قوياً لا سيما مع ابن تافراجين في دولة أبي يحيى أبي بكر (718ـ747هـ).

**ـ الولي كوسيط «ديبلوماسي»**

أما دور الولي كوسيط «ديبلوماسي» ومبعوث سلطاني للأخذ في الصلح بين دولة بني حفص ونظيراتها فنتبينه من خلال عدة روايات إحداها لابن بطوطة في رحلته حيث لقي عند وصوله إلى مدينة تلمسان «رسولي ملك إفريقيّة السلطان أبي يحيى (. .) وهما قاضي الأنكحة بمدينة تونس أبو عبد الله محمد أبي بكر بن علي بن ابراهيم النفزاوي، والشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي

---

(1) تاريخ، ص 53ـ54.

الزبيدي[1] (. .) وهو أحد الفضلاء وفاته عام أربعين»[2]. أما صاحب تلمسان آنذاك فهو أبو تاشفين عبد الرحمن (. .) ابن غمراسن بن زيان؛ بحيث يتضح من خلال شهادة ابن بطوطة أن أبا يحيى أبا بكر كان حاول قبل أن يلجأ إلى أبي سعيد المريني مستنجداً به على أبي تاشفين[3]، أن يوسّط من يسعى في الصلح بينه وبين صاحب تلمسان. أما الرواية الثانية فهي لابن قنفذ يتحدث فيها عن مهمة صلح أخرى كان كلف بها السلطان أبو يحيى أبو بكر الولي يوسف بن يعقوب الملاري جد صاحب **الأنس** للأم (ت 764هـ/ 1362م): «كلفني السلطان أمير المؤمنين أبو يحيى أبو بكر [718ـ747هـ/ 1318ـ1346م] أن آخذ في الصلح بينه وبين أبي حمو صاحب تلمسان»[4]، ونحن لم نقف على تاريخ هذه الوساطة.

أما الرواية الثالثة فهي للزركشي وتروي وساطة وفد ثلاثي مكوّن من ولي وفقيه وأمير، لدى السلطان الحفصي أبي عمرو عثمان لكي يكفّ عن تلمسان مقابل عقد البيعة له عن صاحبها ودخوله تحت طاعته ونظره: «ثم عزم على الوصول إلى تلمسان فقدم عليه الشيخ الورع الصالح أبو العباس أحمد بن الحسن، والفقيه العالم أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن الشيخ الفقيه قاسم العقباني، وأبو الحسن علي بن حمو بن أبي تاشفين خال الأمير محمد المذكور، بعقد شهود على صاحب تلمسان بأن جميع ما يفعلونه جائز عليه فترامى على المولى السلطان في الكف عن البلد على أن يلتزموا له بالبيعة عن صاحبها ويدخل تحت طاعته ونظره، فقبل إنابتهم

---

(1) ذكره المقّري في **نفح الطيب** ج ٧، ص 239ـ240، وابن خلدون في **تعريفه**، ص 14 والتنبكتي في **نيل الابتهاج**، ص 237، وهو ينتمي إلى بيت عريق في الولاية سبق ذكره مراراً.

(2) **رحلة بط**، ص 15.

(3) انظر **تاريخ**، ص 68.

(4) **أنس**، ص 53.

ولم يحرم إجابتهم، فعقدوا على أنفسهم عقداً بالبيعة وانصرفوا إلى بلدهم»[1]؛ أما تاريخ وقوع هذه الوساطة فهو سنة 866ـ867/ 1461ـ1462م حسب رواية الزركشي. إن وقوع هذه الوساطة بتلمسان يدل على اضطلاع الأولياء في المغرب الأوسط أيضاً بنفس دور الشفاعة والوساطة كما بإفريقيّة، وإن مشاركة فقيه أيضاً في الوفد إلى جانب الولي تؤكد بالنسبة للمغرب الأوسط جدلية التعاون والتنافس بين الفقهاء والأولياء التي نعاينها بإفريقيّة في نفس الفترة[2].

## ـ الولي كشفيع للناس لدى السلطة السياسية وكوسيط بينهم وبينها

نتبين هذا الدور من رواية للزركشي تتعلق بوساطة «صلحاء» طرابلس لدى السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز عند حصاره للمدينة سنة 803هـ/ 1400م: «إلى أن تمكّن منها برغبة أهلها على يد صلحائها»[3].

هذا ووقف ابن قنفذ عند سياحته بالمغرب الأقصى (759ـ778هـ) على تدخل الصالحة المغربية عزيزة السكسوية لدى صاحب مراكش عامر بن محمد الهنتاتي لكفّه عن حصار السكسوي «وكان في جيشٍ صحيح يزيد على ستة آلاف (..) وكان قاصداً لحصار السكسوي في جبله ليدخل تحت طاعته (..) فأمرته بالرجوع وألزمت له طاعة السكسوي. فرجع وجاءه كتابه بخدمته وطاعته»[4]. إن هذه الرواية تدل على تزامن هذه الظواهر في مختلف بلاد المغرب الإسلامي وعلى مدى النفوذ الذي أصبح يضطلع به الأولياء لدى السلطة السياسية في كل منها، وطبيعة

---

(1) تاريخ، ص 153.
(2) انظر الفصل XII من هذا الكتاب.
(3) تاريخ، ص 120.
(4) أنس، ص 87.

الدور ـ دور الشفيع والوسيط والضامن لطاعة العامة ـ الذي أصبحوا يمارسونه.

**ـ دور الولي في مواجهة الفتن**

وأخيراً نتبين من خلال عدة روايات الدور «السياسي» للولي في مواجهة فتنة بين بلدتين متخاصمتين؛ فقد روى ابن ناجي تدخل أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ/ 1299م) ومعه الفقيه **أبي زيد عبد الرحمن الأجمي** لمواجهة «الفتنة» التي وقعت بين بلدتي عروة وملول من عمل المهدية[1]. كما يروي صاحب **المعالم** تدخل الجديدي (ت 786هـ/ 1384م) في «الفتنة» التي وقعت بين بلدتي البقالطة وطبلبة[2]: «فمشى الشيخ **الجديدي** يصلح بينهم وسمع شيوخ الساحل به، فاجتمعوا معه»[3].

نفس هذا الدور كان عاينه ابن قنفذ بالمغرب الأقصى خلال سياحته (759ـ778هـ) عند ذكر أخبار عزيزة السكسوية «وهي متوجهة في صلح بين فئتين عظيمتين»[4].

## ب ـ الولي والأمن الاقتصادي للمجتمع

لقد وقفنا على عديد العينات في مصادر الفترة عن دور الأولياء في حراسة القوافل التجارية، والإشراف على عمليات توزيع المياه، والتدخل لدى السلطان لإعفاء الناس من المكوس ورفع المظالم الجبائية عنهم والخفر في المواشي والزرع وحمايته من أية إذاية أو اعتداء، تبيّنا من

---

(1) **معالم** IV، ص 63ـ64.

(2) من عمل المهدية، **معالم** IV، ص 240.

(3) **معالم** IV، ص 232.

(4) **أنس**، ص 86.

خلالها مدى حيوية تدخل الأولياء على هذا الصعيد وتشعُّب دورهم وتنوعه.

أورد مقديش أن قافلة كانت متجهة من القيروان إلى المحرس محملة نحاساً وجلداً[1]، كان العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م) «غفيرها»: «كيف تأخذون قفلاً [أي قافلة] وأنا غفيره»[2].

لقد أشاعت كتب التراجم والمناقب سلسلة كرامات متصلة بهذا النشاط الذي مارسه الأولياء، وكفيلة بتغذية هذا الاعتقاد وردع كل من تحدثه نفسه بمهاجمة قافلة يرافقها ولي. نذكر على سبيل المثال رواية لابن ناجي حول مصير غازية من الأعراب هاجمت قافلة تنقل التمر وغيره من الجريد نحو القيروان كانت في حمى الولي أبي محمد عبد الناظر الماطوسي (ت 766هـ)[3].

أورد التجاني في **رحلته** (من 706هـ/ 1306م إلى 708هـ/ 1308م) عند اجتيازه على توزر كيفية ائتمان «ذوي الصلاح» على تقسيم المياه: «(. .) وتتفرع عن كل جدول (. .) مذانب يقسّمونها بينهم على أملاك لهم مقرّرة مقاسم من المياه معروفة، ولهم على قسمها أمناء من ذوي الصلاح فيهم يقسّمونها على الساعات من النهار والليل بحساب لهم في ذلك معروف، وأمر مقرّر مألوف»[4].

في ترجمته لأبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 704هـ) ذكر ابن ناجي تدخل هذا الولي مرتين لإعفاء الناس من مكوس ومظالم جبائية،

---

(1) سبق وأشرنا إلى الفائدة التي يمكن للمؤرخ أن يجنيها من كتب التراجم والمناقب بالنسبة للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي لإفريقيّة في العهد الحفصي (هنا التجارة الداخلية ومسالكها) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(2) **نزهة II**، ص 313.

(3) «فأعمى الله بصائرهم عنا» **معالم IV**، ص 164.

(4) **رحلة**، ص 157.

مرة في القيروان نفسها حيث أعفيت النساء من دفع المكس ـ «ربع درهم على كل جزه»[1] عند الدخول إلى سوق الصوف، مما شكل سابقة نتج عنها فيما بعد إعفاء الرجال[2] أيضاً عندما وُلي الخلافة السلطان أبو فارس عبد العزيز (786ـ837هـ)[3] أما المرة الثانية فهي في تونس عندما تدخل الولي لدى السلطان لإعفاء أهلها من أداء كانت قيمته السنوية خمسين ألف دينار دراهم كانوا يؤدونه في كل عام ويسمى «مودة الجراد»[4].

أما الدور المنسوب إلى الأولياء في التدخل لدى الأعراب لمنع إغارتهم على الزرع والمواشي قد سبق وذكرناه مراراً[5].

## ج ـ الدور التثقيفي للأولياء ومساهمتهم في نشر المذهب المالكي

إن أبرز مثال عن هذا الدور ما نُسب إلى أبي علي النفطي من خلال جدله الديني مع أبي يعقوب الطرّي[6] ومساهمته في نشر المذهب السني المالكي بالجريد[7].

لا شك أن جلوس عدد كبير من الصوفية والأولياء لإقراء القرآن والعلوم الدينية على النحو الذي ذكرناه في الفصول السابقة ومن خلال مؤسسة الزاوية ساهم هو الآخر في زيادة نفوذ الأولياء.

فنذكر على سبيل المثال لا الحصر ما رواه ابن قنفذ في ترجمته

---

(1) **معالم** IV، ص 91.

(2) ن. م.

(3) ن. م.، ص 94.

(4) ن. م.

(5) انظر على سبيل المثال لا الحصر **معالم** IV، ص 35 و160 و166 إلخ.

(6) نسبة إلى طرة من بلاد نفزاوة وإحدى قاعدتيها (**رحلة**، ص 143).

(7) انظر نص رسالة أبي علي النفطي رداً على الطري في **رحلة**، ص 144ـ146.

لمحمد السفار من أصحاب الملاري (ت 764هـ) أنه كان له ببجاية «مجلس للعلم معروف باجتماع الفقهاء والفضلاء والصلحاء»[1]. أما أبو هادي مصباح (ت 748هـ/ 1347م) بقسنطينة فإنه كان أوصى «أن كل ما يتركه صدقة لطلبة العلم والمنقطعين للعبادة»[2].

ونشير إلى ما تنسبه مناقب المزوغي[3] إليه من تدريسه لعلوم التوحيد والقرآن والتجويد والفقه والمعقول ومن تلامذته ومَن انتفع بدروسه «سكان الخيام»[4] أي الأعراب، مما يؤكد مدى دور الصوفية في نشر الثقافة الدينية في الوسط القبلي وداخل إفريقيّة وليس فقط في حواضرها.

وفي السياق نفسه (تعليم الأعراب القرآن) ذكر ابن ناجي في ترجمته لأبي محمد عبد الكريم الأرنبي من أولياء المئة الثامنة هـ/ 14م[5] أنه كان يجتمع عنده «عشرة ممن يقرؤون القرآن كلهم من العرب»[6].

إن ظاهرة تحول بعض الزوايا إلى مؤسسات لتعليم القرآن وتدريس العلوم والفقه[7] كانت موجودة بالمغرب الأقصى أيضاً حيث يصف ابن قنفذ قبر أبي زكرياء يحيى بن أبي عمرو عبد العزيز الحاحي (شيخ طائفة الحاحيين)[8] في تيغزا «قبلي مراكش»: «الموضع موضع خير وعلوم وقراءة وتدريس وكذلك الموضع القريب منه المعروف بآدقي»[9].

---

(1) أنس، ص 53.
(2) ن. م.، ص 52.
(3) هو عبد الوهاب المزوغي (ت 675هـ).
(4) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 122ب.
(5) انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 181ـ182.
(6) ن. م.، ص 182.
(7) انظر الفصل V.
(8) حول طوائف المغرب الأقصى انظر **أنس**، ص 63ـ66.
(9) ن. م.، ص 64ـ65.

### د ـ الأولياء و«الأشغال العامة»

إن ما تنسبه كتب المناقب والتراجم إلى الأولياء من تشييد الجوامع والمساجد وترميمها وتحسينها إلى جانب ظاهرة تشييد الزوايا وتحويل الأماكن «المدنّسة» إلى أماكن مقدسة، علاوة على ما يعكسه من مساهمة للولاية والتصوف في تغيير الوجه العمراني للمدن والحواضر، فإنه يحمل دلالات أنتروبولوجية هامة نظراً للمكانة المركزية التي يحتلها المسجد والجامع، والذي حوله يتهيكل الفضاء وتنتظم الحياة. ألم يرو لنا ابن ناجي أنه بمجرد أن بنى أبو رحمة غيث الحكيمي (ت 684 أو 685هـ)[1] مسجداً، حتى «بنى الناس بجواره يميناً وشمالاً حتى كثر الخلق بربضه»[2]. ومن الأولياء مشيدي المساجد نذكر أيضاً أبا الحسن علي بن عتيق الهواري (ت 660هـ/ 1261م) الذي «عمر مسجد السبت بالقيروان بعد خرابه»[3]، وأبا محمد المرجاني (ت 699هـ/ 1299م) الذي ينسب إليه تحويل فندق لبيع البقل إلى جامع للخطبة خارج باب السويقة[4]، وأبا عبد الله المغربي (ت 689هـ/ 1290م) الذي ينسب إليه بناء جامع باب الجزيرة[5]، وأبا سعيد خليفة بن ناجي التنوخي (ت بعد 777هـ/ 1375م) الذي يسهم هو وإخوته في بناء المسجد الذي سيحمل اسمهم «مسجد أولاد ناجي»[6]، وأبا محمد عبد الله بن عبد العزيز

---

(1) من تلامذة جميل الحبيبي انظر ترجمته في معالم IV، ص 34ـ38.

(2) ن. م.، ص 35ـ36 الربض حريم المسجد، ما حوله، الربض هو ما حول المدينة لسان I، ص 1107.

(3) معالم IV، ص 20.

(4) انظر مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 91أ.

(5) انظر مناقبه (م) 18441، ص 19 أ.

(6) معالم IV، ص 200.

الهسكوري (ت 716هـ/ 1316م) الذي «أنفق مالاً كثيراً في جامع القيروان»[1].

في الواقع إن ما ينسبه ابن ناجي نقلاً عن العواني إلى هذا الولي نزيل القيروان[2] من أعمال ضخمة وترميمات بلغت كلفة أشغال القبة وحدها «ما يزيد على ألف دينار»، وصفها لنا بكثير من الدقة والتفاصيل[3] والتي هي تقليدياً من صنف الأعمال المعمارية الكبرى التي يقوم بها أصحاب السلطة من سلاطين وأمراء أو أصحاب المال والمحسنين، يحمل هو الآخر دلالات هامة بالنسبة لطبيعة الدور الذي اضطلع به بعض الأولياء والذي نراه هنا أيضاً في علاقة منافسة مع السياسي. أما هذه الأعمال والترميمات فنوجزها كالتالي: بناء الميضاة وأحواضها وسقفها وبيوتاً للطهارة، وتحبيس الحوانيت، وتوفير ما تحتاج إليه من حبال وأدلية، وماجل وبناء الملجأ الليلي للقوافل، وجعل فيه مسجداً مسقفاً وميضاة كبيرة لغسل الموتى، واشترى جناناً جعلها مدفناً للمسلمين وحبسه وجعل فيه ماجلاً لخزن الماء العذب، وسطحاً ملبساً بالجير[4].

إن ضخامة هذه الأعمال جعلت ابن ناجي نفسه يتساءل عن مصدر هذا المال[5] ولقد جاء في ترجمته بأنه «كان يعلّم الناس القرآن» ومن المستبعد أن تكون هذه الدروس تدرّ عليه أرباحاً تسمح بتمويل مثل هذه الأعمال. ونحن كنا وقفنا على ثروة بعض الأولياء أمثال أبي علي سالم

---

(1) ن. م.، ص 97.
(2) انظر ترجمته في ن. م.، ص 96-98.
(3) ن. م.، ص 97.
(4) ن. م.
(5) ن. م.، ص 98.

القديدي[1]. أما ميمون بن زيد الكرفاح (من أولياء المئة السابعة ـ الثامنة هـ) «كان يملك بلاداً وهناشر حول القيروان بالظهير»[2] وهو «ذبح ستة عشر رأساً من البقر خلاف الغنم وأنفق سبعين ديناراً دراهم في الخضرة والأبزار» عند استقباله لأبي عبد الله محمد المغربي (ت 689هـ/ 1290م)[3]، كما أشرنا إلى ثروة أبي حسين علي الشريف العواني (ت 758هـ/ 1356م) حيث وهب داراً للشبيبي (الفقيه بالقيروان ت 783هـ/ 1381م)[4] وأخرى «حبسها لسكنى الفقراء والطلبة ممن يقرئ القرآن والعلم»[5]، والاثنتان حسب تعبير ابن ناجي ديار «معتبرة» قدّر الثانية بأنها «تساوي في زمانـ[ـه] (. .) مائتي دينار ذهباً»[6].

كما تُنسب إلى بعض الأولياء المبادرة إلى أشغال ذات منفعة عامة كالقناطر، التي تدخل في إطار الأشغال التي ينجزها تقليدياً أصحاب السلطة[7] حيث تنسب مناقب المغربي (ت 689هـ/ 1290م) إليه «خروجه» «يبني قنطرة للمسلمين (. .) قنطرة ينتفع بها الناس»[8].

ولقد وقفنا على ظاهرة مشابهة بالمغرب الأقصى وإن هي رويت على نمط الخوارق ومن باب الكرامات حسب ما ذكره ابن قنفذ الذي رُوى له

---

(1) انظر الفصل IV.

(2) يعددها ابن ناجي ويذكرها بالاسم معالم IV، ص 105.

(3) ن. م.، ص 107.

(4) ن. م.، ص 150.

(5) ن. م.، ص 152.

(6) ن. م.

(7) انظر ما ذكرناه حول السياسة المعمارية لسلاطين بني حفص الخاصة بالمدارس والزوايا ووصف الزركشي للأشغال التي قام بها أبو فارس عبد العزيز، الفصل VI من هذا الكتاب **وتاريخ**، ص 116.

(8) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 17ب و18أ.

أن عبد الواحد الصنهاجي وزوجته الصالحة فاطمة ـ وهما من الأولياء الذين لقيهم خلال سياحته (759ـ778هـ/ 1357ـ1376م) ـ حفرا بئراً «ولا ثالث معهما وخرجا عنه للمسلمين»[1].

*** الأولياء وإحياء المكان**

إذا رأيت الفقراء نزلوا بمكان اعلم أنه حيا بنزولهم فيه وأتته الخيرات من كل مكان (. .) السر في السكان لا في المنزل»[2].

إن هذه العلاقة بالفضاء نتبينها من خلال المعالم والأماكن ـ من أحياء وبلدات وقُرىً ـ التي انتسبت إلى ولي من الأولياء لإدخاله التحسينات العمرانية عليها، أو لسكناه فيها أو لتحويله لطبيعتها؛ والأمثلة على ذلك عديدة نسوق البعض منها: «الدرب المعروف بأولاد غيث»[3]، «باب علاوة المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله»[4]، مسجد أبي ميسرة وتعرفه العامة بمسجد ابن غلاب يعنون به الشيخ الصالح أبا محمد عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي لأنه «كان يعمل به الميعاد»[5]، «وكانت حومة الشيخ [العبيدلي ت 748هـ] تسمى حارة المرابطين لسكنى من ذكر بها»[6]. أما «سيدي داوود صاحب الجزيرة» الذي يذكره ابن ناجي في **المعالم** [7] فهو على الأرجح سيدي داوود الذي سميت به

---

(1) أنس، ص 96.

(2) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 136ب.

(3) نسبة إلى غيث الحكيمي المذكور أعلاه، انظر ترجمته في معالم IV، ص 34ـ38.

(4) تاريخ، ص 116.

(5) معالم I، ص 28 ط1.

(6) معالم IV، ص 121.

(7) معالم IV، ص 231.

الجهة التي قبيل الهوارية[1]. وقد سبق وذكرنا «سواني خلف الله وهي منسوبة إلى رجل من مرابطي العرب[2] (. .) كان ابتنى هناك مسجداً (. .) وأحيى بمقربته أرضاً مواتاً»[3]، كما ذكرنا زاوية أولاد سهيل وزاوية أولاد سنان[4]، وزوارة الصغرى التي «تعرف أيضاً بوطن بلد المرابطين»[5].

هذا وذكر مقديش أولاد الرقيق[6] وعمارة نقطة: «ومما شاع عند أهل قرية نقطة أن أحفاد الشيخ لما نزلوا نقطة على شاطئ البحر وسكنوا بها عمرت بهم القرية»[7] أما مناقب ابن عروس فهي تذكر عديد الأماكن من الحاضرة (تونس) كالسوق الجديد «وغيرها، كانت خراباً وكان يأوي إليها الولي فـ «عمرت (. .) ببركته»: «إذا آوى إلى خراب عاجلته بإذن الله العمارة»[8]، «موضع كان هنالك خراباً هو الآن زاوية عمرها الله (. .) ببركته»[9].

أما تحويل أماكن مدنّسة إلى أماكن مقدسة فهو الآخر مظهر من مظاهر سلطة الأولياء على الفضاء؛ كنا ذكرنا ما ينسب إلى أبي محمد المرجاني من بناء جامع مكان فندق لبيع البقل[10]. وقد يكون هذا

---

(1) في الوطن القبلي من البلاد التونسية حالياً.

(2) هو من تلامذة الشيخ أبي عيسى العموري (ت 673هـ) انظر ما ذكره عنه التجاني رحلة، ص 212.

(3) رحلة، ص 132.

(4) وهما بلدتان اجتاز عليهما التجاني في وطن طرابلس، ن. م.، ص 212 و214.

(5) ن. م.، ص 207.

(6) هم أحفاد محمد الرقيق من أولياء المئة السابعة هـ بوطن صفاقس الغربي نزهة II، ص 344ـ345.

(7) ن. م.، ص 345.

(8) ابتسام، ص 197.

(9) ن. م.، ص 202.

(10) انظر أعلاه.

التحويل على النمط الخارق أيضاً أي يندرج في باب الكرامات مثل هذه الرواية للحميري ابن الصباغ في «مناقب أبي عبد الله محمد بن سلطان»[1] حول «دار كانت لنزول العربان من قبل السلطان يعملون فيها المعاصي وما لا يليق بالشرع فاجتاز الشيخ ذلك الموضع وشكا إليه ذلك أهل الحارة (..) فوقف قبالة الباب وحرك شفتيه وقال أرجو الله في رفع أذاها عنكم قال فلم ينزلها أحد من ذلك اليوم وسكنها قوم صالحون»[2].

ويتضح من خلال هذه الرواية الصراع الخفي بين سلطة السلطان وسلطان الولي وكيف انتصر هذا على تلك.

**هـ ـ الولاية و«ديناميتها» الاجتماعية**

إن قضية معارضة بيع الخمر بإفريقيّة والوقوف في وجهها والدخول أحياناً بسبب ذلك في صراع مع السلطة التي كانت تجيز هذه التجارة لأهداف مخزنية وجبائية، لتقف شاهداً على الحيوية الاجتماعية للولاية بإفريقيّة في تلك الفترة، وقد تتخذ أيضاً شكل احتلالٍ للفضاء وتشكل مظهراً من مظاهر تغيير الأولياء لمعالمه كما في رواية ابن ناجي لملابسات اعتصام بعض الأولياء واحتلاله لموضع مخصص لبيع الخمر وخلقه لأمر واقع حيث جاء في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 740هـ/ 1340م) أن رجلاً «كافراً» كان «التزم دفع مال (..) للمخزن يؤديه كل يوم أو في العام على أن يبيع [الخمر] بالقيروان. فخرج له الأمر بذلك فعمد إلى دار بالحومة [أي الحي]

(1) ت 701هـ من أصحاب الشاذلي أخو أبي العزائم ماضي بن سلطان انظر **درّة**، ص 195ـ211 و**مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 89ب ـ 94أ. ضمن مناقب أخيه أبي العزائم ماضي ابن سلطان (ت 718هـ).

(2) **درّة**، ص 202 و(م) 18555، ص 92أ.

المسماة اليوم [أي زمن ابن ناجي ت 839هـ/ 1435م] بالنباذية (..) وكان يؤتى له في البحر من صقلية إلى سوسة، ثم يؤتى به في البر إلى القيروان»[1]. ويذكر ابن ناجي بوضوح كيف أن السلطان الحفصي بتونس كان أبى أن ينزل عند رغبة شيوخ القيروان الذين كتبوا إليه في هذا الأمر ورفض «أن يقضي فيه لهم حاجة»، وهنا سيدخل سلطان الولي في صراع ليس خفياً إنما مفضوح مع سلطة السلطان وذلك ليس فقط بأن «يقضي [الولي] الحاجة لنفسه» ولكن ضد إرادة السلطان، ودون أن يتمكن من فعل أي شيء: «فأتى الشيخ ابراهيم هذا إلى قبالة تلك الدار، وجلس هناك في الزقاق، ويقال: إنه كان يعمل الميعاد هناك[2]، أكثر الملازمة لذلك ليلاً ونهاراً، فكان كل من يريد دخولها لشربه أو لشرائه من الناس يجد الشيخ ومن معه من أصحابه فيستحي أن يدخل وهم ينظرون إليه فيرجع، فتعطل الدخول عنده لما ذكر، فاشتكى للسلطان، فقال: وأي شيء نعمل له؟ كتب لي هو وغيره من الشيوخ فلم أسعفهم، فقضى هو الحاجة لنفسه، فمشى الرجل، وسدَّ الشيخ باب الدار بيده»[3]. علاوة على هذه الظاهرة التي وقفنا على عديد الروايات حولها[4]، هل كان تاريخياً للولاية في تلك الفترة دور ما في إصلاح أو تغيير الأخلاق

---

(1) مرة أخرى نتبين الفائدة، بالنسبة للمؤرخ، من هذه المعلومات حول التاريخ الاقتصادي لإفريقية في العهد الحفصي والحركة التجارية وعلاقاتها بالممالك المسيحية.

(2) هنا أيضاً يقع تحويل مكان مدنس إلى مكان مقدس، ألم تكن «الحومة» تسمى بالنباذية «لبيع [من ذكر] الخمر بها» والنباذية من النبيذ وهو من أسماء الخمر ومن نبذ ومنبوذ.

(3) **معالم** IV، ص 92.

(4) انظر **ابتسام**، ص 229 وتدخل أبي محمد عبد الكريم النفاتي (من المعاصرين لابن عروس) لمنع «إراقة الخمر بطرابلس المحروسة على عادته في ذلك» ون. م.، ص 458 من جملة مناقب ابن عروس نفسه في تصديه لشرب الخمر، انظر أيضاً مناقب **أبي عبدالله محمد المغربي** (م) 18441، ص 15أ و«توبة» بعض من كان مدمناً على شرب الخمر على يد الولي.

والعادات الاجتماعية في المجتمع الحفصي وفي التأثير على البنى الاجتماعية على مستوى القبيلة مثلاً وعلى مستوى أنماط التضامن والولاءات؟

إن الولاية في الوسط الأعرابي أثّرت على نمط التضامن القبلي وعلى رابطة الدم فمن يتوب من الأعراب يصبح يقاتل إن لزم الأمر أبناء جنسه بل أفراد عشيرته ممن يحاربه مؤثرين من جانبهم أيضاً المصالح السياسية والاقتصادية على الرابطة الدموية. حيث يروي ابن خلدون تحالف رؤساء الدواودة مع ابن مزني حاكم الزاب ضد سعادة الرياحي وحركته «السنية»: «ظاهروا ابن مزني على مدافعة سعادة وأصحابه المرابطين من إخوانهم»[1]. أما حركة سعادة فكانت هي الأخرى عملت على تجاوز الإطار القبلي الضيق واقترنت بأبعاد اجتماعية واضحة تمثلت في استقطابها للـ «مستضعفين» وصراعها مع ابن مزني لرفضه إلغاء المكوس وغيرها من الظلامات؛ وهي عملت في نفس الوقت على تجاوز الإطار الفضائي الأصلي لمُنشئها وقاعدته الاجتماعية وهو نطاق البوادي «وتخطّتـ[ـها] (. . ) إلى العمار»[2].

أما البعد الإصلاحي والأخلاقي للحركة، وهو ما وصفه ابن خلدون بـ «تغيير المنكر» من قطع الطُرق وسلب المسافرين والإغارة على النجع والمزارع، فهو أيضاً بعد أساسي في تجربة الولاية في الوسط القبلي ذكرته مصادر أخرى، وسبق وأشرنا إليه مراراً حيث جاء في ترجمة أبي يوسف الدهماني (ت 621هـ) «هدى الله على يديه أمماً كثيرة من الأعراب والبوادي فنقلهم من اكتساب الحرام والإضرار بالناس إلى ملازمة الطاعة والإشتغال بالعبادات»[3]؛ كما جاء في ترجمة

---

(1) عبر VI، ص 82.

(2) ن. م.

(3) معالم IV، ص 213.

العبيدلي (ت 748هـ) «وكان من اعتقاد الناس فيه تتوب البوادي على يديه لا يقبل توبتهم حتى يُخرجوا ما عندهم من المظالم التي عليهم»[1] والطريف هنا ومما يؤكد حيوية هذا التصوف، النظام التعويضي الذي ابتكره هذا الولي لحل المشكلة الناتجة عن حرمان ذلك الأعرابي من قوت عياله ومن مورد عيشه حيث «يبقى (..) هو وعياله بلا شيء فيلحقهم الضيق في ابتداء الأمر» وهذا النظام يفصله لنا ابن ناجي على النحو التالي: «فإذا تاب الأول يصنع به هكذا، فإذا تاب آخر أخرج ماله عنه وأعطي ماله كله أو بعضه لمن قبله، وهكذا»[2].

نفس عملية انتقال الأملاك عينية كانت أم مالية من فرد إلى آخر ومن فئة اجتماعية إلى أخرى بواسطة الولي بل بوساطته وقفنا عليها في **مناقب عائشة المنوبية** (ت 665هـ) حيث نراها توظف مباشرة وفي الحين وعدة كانت أتتها، لفائدة رجل جاء يستجيرها بمناسبة «عيد الضحايا» (أي عيد الأضحى)[3]، وكذلك في **المعالم** حيث نرى العواني (ت 758هـ) يعطي رجلاً 32 ديناراً ذهباً «دفعة واحدة» قائلاً له: «هذه لقطتها لك من وجوه»[4]، وفي **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628هـ) الذي كان بعض التجار من أهل المغرب يأتيه «بأجره في العشية ويدفعه إليه ويقول يا سيدي تصدّق به أنا أخذت ما أحتاج إليه وما كفاني»[5]. هذا ووقفنا على نفس هذه الظاهرة بالمغرب الأقصى عند بعض أولياء أواخر المئة السادسة هـ/ 12م، حيث روى ابن قنفذ أن الأجر الذي كان يتقاضاه

(1) ن. م.، ص 121.
(2) ن. م.
(3) **مناقب**، ص 9 وانظر أيضاً ص 13 و«توظيفها» 400 د. وصلتها فدية أسير أطلقته، لفائدة تسديد دين كان مترتباً على أحدهم.
(4) **معالم** IV، ص 150.
(5) (م) 18105، ص 45ب.

الولي ـ المؤدب من أولاد الأغنياء يدفعه لأولاد الفقراء[1]، بحيث يلعب الولي دوراً أساسياً في حركة سير المال وتنقله في المجتمع من فئة اجتماعية إلى أخرى على النحو المذكور.

يبقى أن نطرح سؤالاً إلى أي حد ساهمت الولاية في زعزعة بعض التقاليد أو الأعراف الاجتماعية المرتبطة بالبنية القبلية؟ حيث جاء في ترجمة أبي مدين (ت 594هـ) عندما شكا لتلامذته أمر الجارية الحبشية التي كان تزوجها، واقترح تلميذه عبد الرزاق الجزولي[2] وهو من المصامدة ـ أن يتزوجها هو، قول أبي مدين له: «نكاح الحبشية عند المصامدة عار» فأجابه الجزولي «ليس في نفسي شيء من ذلك»[3].

إن ما يتّضح من خلال كتب المناقب هو مساهمة الولاية في إضفاء مسحة أخلاقية على العلاقات الاجتماعية حيث تروي مناقب ابن عروس أنه نهر مرة أحدَهم كان حلف على امرأته بالطلاق ومنعه من دخول زاويته[4]، ونراه مرة أخرى يرمي بحجر بعض من كان لطم زوجته على وجهها ويؤنّبه ويعاتبه[5].

والآن وقد رصدنا معالم الصورة التي رسمتها المصادر عن سلطة الأولياء في المجتمع الحفصي، وحضورهم المكثف والشامل في كافة مجالاته، وتدخلهم الناجع فيه، حان الوقت لنحاول تفكيك آليات ممارسة هذه السلطة، التي قد يصعب فهمها بمعزل عن مبدأ السيطرة الكاريزماتية بالمفهوم الذي استنبطه وحدده ماكس فيبر.

---

(1) أنس، ص 30.

(2) انظر ترجمته في **التشوّف**، عدد 164.

(3) أنس، ص 36؛ أما في **التشوّف**، ص 328 فقد جاء «إنما أفعل ذلك من أجلك».

(4) ابتسام، ص 399.

(5) ن. م.، ص 485ـ486.

# الفصل الثامن

## آليات السيطرة الكاريزماتية

يقول ماكس فيبر «إن أية علاقة حقيقية للسيطرة تشتمل على حد أدنى من إرادة الطاعة وبالتالي على مصلحة، خارجية أو داخلية، في الطاعة»[1]. بحيث لا سيطرة كاريزماتية بدون إرادة في الطاعة ولا إرادة في الطاعة بدون مصلحة في الطاعة. أما هذه المصلحة فهي مرتبطة في حالتنا هذه أي في تجربة الولاية، ارتباطاً وثيقاً بقدرة الأولياء على قضاء حوائج الناس، وبالاعتقاد والإيمان أن قضاء حوائجهم إنما هو بفضل تلك القدرة وبتدخل مباشر منها مهما تكن الأسباب الفعلية أو الموضوعية لقضاء هذه الحاجة أو تلك[2]. وبالتالي تصبح السيطرة الكاريزماتية واستمرارها رهن هذه النجاحات المادية التي يحققها الولي لفائدة معتقديه، ووقفاً على المنافع التي يجنونها من طاعتهم له؛ يقول فيبر: «إذا لم يأتِ ما يثبّت الكاريزما وإذا بدا صاحب النعمة الكاريزماتية وكأنه مودّع من طرف ربه[3] (أو من طرف قوّته السحرية أو قوته البطولية) وإذا بقي

(1) أنظر M. WEBER, *Economie et société, op cit*, t. I, p 219.

(2) وهو نفس نمط الاعتقاد الذي يرافق عادة ممارسة الطقوس بالكيفية التي شرحها مارسيل موس، انظر الفصل العاشر من هذا الكتاب.

(3) رأينا أن النص القرآني ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣﴾ (سورة الضحى/ 3) يفي تماماً بالغرض وبالمعنى المقصود.

مدة طويلة دونما تحقيق نجاح، وإذا لم تأتِ خاصة سلطته أو سياسته[1] بأي ازدهار للذين يسيطر عليهم، فإن سلطته الكاريزماتية توشك أن تزول. هذا هو المعنى الكاريزماتي الأصلي لـ «النعمة الإلّهية»[2].

ويبدو لنا أن الاعتقاد بأن وراء هذه المنافع والخيرات، توجد بركة الولي وبأن حلولها إنما هو بفضل تلك البركة وبتدخلها، يضاهي أهمية تحقيق النجاح في حد ذاته. ولقد ساهمت كتب المناقب في صيانة هذا الاعتقاد، تماماً كما هو الحال في مسألة الترهيب والتخويف من سطوة الأولياء وانتقامهم. لكن كتب المناقب وحتى كتب التراجم والتاريخ ليست خارجة عن عقلية الفترة وعن العقلية الدينية، فمؤلفو هذه الكتب سواء كانوا فقهاء أو قضاة أو مؤرخين أو أئمة، أي «الخاصة» من الناس، يشاركون «العامة» إيمانها واعتقادها في الأولياء وبركاتهم وقدراتهم الخارقة وكراماتهم كما نتبين من هذا القول للمؤرخ والفقيه ابن الشماع في **أدلّته**: «(..) أيام المولى أبي عبد الله[3] أيام هدنة وعافية وسلم لا حرب، غُرست فيها الغراسات وبُنيت بها الأبراج وامتدت الآمال كل ذلك ببركة الولي أبي عبد الله محمد المرجاني»[4].

ونفس هذا الاعتقاد بأن ما تمّ من كسر للغلاء أو من صرف للجراد أو نزول للغيث، إنما تم ببركة الولي، نجده في هذه الأقوال: «كسر الله هذا الغلاء هذا العام ببركة الشيخ»[5]، «ورجع الناس مع [القديدي] مطمئنين، أن الله صرف [الجراد] عنهم ببركة الشيخ»[6].

---

(1) son gouvernement من ساس يسوس.

(2) انظر: WEBER, *op cit*, p 250.

(3) هو أبو عصيدة 694ـ709هـ.

(4) الأدلة (تحقيق ع. الكعاك)، ص 95.

(5) درّة، ص 180.

(6) معالم IV، ص 57ـ58.

جاء في **أنس** ابن قنفذ منسوباً إلى أبي شعيب أيوب السارية (ت 561هـ) وهو من أشياخ أبي مدين (ت 594هـ) قوله: «فمن كانت له حاجة من أمور الدنيا فليذكرها لنسأل الله (..) فيها، وهذا لا يقوله إلا زعيم في الرجال»[1]. مصطلح «الزعيم» هو نفسه الذي استعمله العبدري في سياق حديثه عن رباط سوسة وعن المدينة نفسها: «لا ترى بها زعيم يجبر ولا فارس دفتر»[2]. إن هذا المصطلح يبدو لنا قريباً جداً من مصطلح «führer» عند فيبر الذي استعمله في تحديده للكاريزما[3]، من حيث اصطفائه من طرف الله وهو ما يخوّله القدرة على سؤال الله وإجابة الله له ولدعائه أي تحقيقه للنجاح وقضاء الحاجة المطلوبة وهذا بالذات ما يقصده فيبر «بالنعمة الإلّهية»[4]؛ فردّاً على سؤال أحد تلاميذه من الفقراء حول كيفية وقوع الكرامة على يديه أجاب أبو علي سالم القديدي (ت 699هـ): «الله يتقبل منا، هذه نعمة من الله علينا، ونحن فيه آلة بين يديه نخرجها»[5].

ونحن لئن نستعرض أدناه ثلاثاً من آليات السيطرة الكاريزماتية، كما استنبطناها من الخطاب المناقبي، فنترك جانباً الآلية الرابعة وهي الكرامة التي نتناولها بالتحليل في الباب الموالي في إطار إشكالية حاجة المجتمع في أوليائه.

---

(1) أنس، ص 22 الرجال هم أهل التصوف وقد سبق التعريف بهذا المصطلح.

(2) الرحلة المغربية، ص 92.

(3) انظر WEBER, *op. cit.* p 249.

(4) انظر مقولة فيبر أعلاه.

(5) **معالم** IV، ص 76.

## 1 ـ مسألة قضاء الحوائج

جاء في ترجمة ابن ناجي للعبيدلي (ت 748هـ) من أولياء القيروان منسوباً إلى الفقيه القيرواني الشبيبي (ت 782هـ) قوله: «لو مات الشيخ الرمّاح[1] قبل [العبيدلي] واضطرت الناس إليه لوجب عليه أن يغير طريقه ويسلك طريق شيخه الرمّاح ليتوصل بها إلى قضاء حوائج المسلمين»[2].

إن هذا القول إن دلّ على شيء فهو على أن الدافع الأساسي والمبرّر اللذين تقدمهما كتب التراجم والمناقب لتعامل الأولياء مع السلطة هما قضاء حاجات الناس في فترة أصبح فيها الولي هو المرجع والملاذ والملجأ[3]، وتشعبت القضايا وتعددت الحاجيات المطلوب منه التدخل لأجلها والتوسط فيها[4].

جاء في **معالم الإيمان** على لسان أحد أصحاب الشريف العواني (ت 758هـ) قوله له: «إذا اجتمع عندك خواص البلد لأمر ما من قائد وشهود وأمناء وغيرهم تأذن لي أن أجوز إليك[5] ونشق وسطهم ونقول لك في أذنك: «قل هو الله أحد» فتقول لي: صدقت، فنقول لك: «الله الصمد» فتقول لي: صدقت وهكذا إلى آخرها، فيعتقد الحاضرون أن

---

(1) ت 749هـ انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 109ـ120 هو من كبار فقهاء القيروان في المئة الثامنة هـ وكانت تربطه بالعبيدلي وهو من الفقهاء ـ الصوفية علاقة صداقة وتعاون علاوة على أن العبيدلي تتلمذ على الرمّاح في الفقه. كان هذا الأخير يقدم الهدايا للقائد وأعوانه وخدامه ليقضي بذلك حاجيات الناس وهذا ما قصده بـ«طريق» الرمّاح.

(2) **معالم** IV، ص 124.

(3) علماً بأن الركون إليه والتوسل إليه في قضاء الحاجات وُجد أيضاً في السابق ومنذ فترة مبكرة لكن بنسبة أقل، انظر الفصل الثاني من أطروحتنا.

(4) وهو ما سنراه بالتدقيق في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(5) عامية والمقصود: أدخل عليك.

لي جاهاً عندك فنعظم في أعينهم، لنقضي بذلك حوائج الناس»[1]. إذن لئن يبدو واضحاً أن الهدف هو قضاء حوائج الناس، إلا أن الوسيلة التي بها يتحقق هذا الهدف ويكون بفضلها تدخل الولي ناجعاً وذا نتائج، إنما هي بالذات السيطرة الكاريزماتية للولي: فبانعدامها أو غيابها، لا مصلحة للسلطة السياسية ولا موجب لها في نزولها عند رغبة الولي وتحقيق طلباته.

هل أن هذه المصلحة وحيدة الجانب أم أنها مشتركة، أي للولي أيضاً مصلحة في قضاء السلطان له حاجياته وفي تحقيق ما يتوجه به إليه؟ جاء في **معالم الإيمان** منسوباً إلى الولي عبيد الغرياني (ت 805هـ)[2]، في رسالة بعث بها إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز (796ـ837هـ) ويطلب منه فيها أن يقضي له حاجة، قوله في الختام: «لئلا يبقى عليّ وعليك العار، ودعاء كالأمطار»[3].

وهو نفس ما عاينه ابن قنفذ خلال سياحته بالمغرب الأقصى في علاقة الأولياء بسلاطين بني مرين، فيذكر زيارة عبد العزيز المريني لأحد الأولياء ـ الشيخ الصالح عبد العزيز الصنهاجي ـ و«كان لا يرده في حاجة ولذلك عَظُم التوسُل به إليه»[4]. إذن هنالك علاقة وثيقة وجدلية بين تعاظم نفوذ الأولياء لدى الحكام ورجال السلطة وبالتالي تنفيذهم لطلبات الأولياء وقضاء حاجاتهم، وتعاظم نفوذهم لدى العامة.

نتبين من خلال ما ذكرناه في الفصل السابق حول تفاقم نفوذ الأولياء وتعدد الأدوار التي أصبحوا يؤدونها، مدى مصلحة السلطة السياسية في

---

(1) معالم IV، ص 151.
(2) سبق ذكره مراراً، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 252ـ261.
(3) ن. م.، ص 256.
(4) أنس، ص 84.

اكتساب ودّهم وتأييدهم والتحالف معهم بل حتى مساعدتهم على تركيز سلطتهم بين الناس، من خلال تنفيذ طلباتهم ومن خلال سلسلة من الامتيازات الممنوحة إليهم والتي ربما من أهمها إقرار السلطة السياسية لحرمة الزوايا واحترامها لها، رغم ما يشكله ذلك من انتقاص من سلطة الدولة ومن سيادتها (مثلاً في حق تتبّع الفارين، من قواد السلطان وشيوخ العرب[1]) ومن حرمان بيت المال من عوائد هامة[2].

وهذه المصلحة ليست فقط مادية أي مرتبطة بفوائد سياسية ملموسة كالبحث عن مشروعية أو استتباب الأعراب أو حمل الناس على الجهاد إلخ، بل تقدّمها كتب المناقب والتراجم على أنها معنوية أيضاً أي مرتبطة بالحياة الآخرة ولها بالتالي أبعاد «خلاصية». ألم ينسب ابن ناجي إلى أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ) قوله إلى القائد بالقيروان عندما أتاه في قضاء حاجة من الحوائج: «قضاء الحوائج ما هو إلا من الله وأنتَ سبب خاصة [أي وسيلة فقط] وقضاء الحاجة تخفيف عنك»[3].

ومن جهة أخرى إذا اعتبرنا أن السيطرة التي يمارسها الولي هي التي تحمل السلطة على طاعة الأولياء والنزول عند رغباتهم، فهذه السيطرة التي تعبّر عن نفسها في شكل زعامة ورياسة وطاعة شبه مطلقة لأوامر الأولياء وإرادتهم إنما هي رهن قدرة خارقة ـ أو كاريزما بالمعنى الذي حدده فيبر للكلمة ـ بواسطتها وحدها اكتُسبت هذه السيطرة وهي قدرة مطلوب دوماً تأجيج وتغذية الاعتقاد فيها بواسطة الكرامات وغيرها من الظواهر الخارقة[4].

---

(1) معالم IV، ص 240.

(2) انظر الفصل V من هذا الكتاب.

(3) معالم IV، ص 158ـ159 حول هذه المسألة انظر الفصل الموالي الخاص بوظائف الأولياء.

(4) انظر M. WEBER, *Economie et Société, op cit*, p 250.

إلى جانب سعي الحكام إلى كسب ودِّ هذه الفئة نتيجة لسيطرتها الكاريزماتية وما كانت هذه السيطرة تمنحه لها من سلطان على العامة، فإنهم اعتقدوا أيضاً بالقدرات الخارقة لأفرادها، وإلا لما رأيناهم يسعون إلى طلب الدعاء لهم، فيتحول هذا الأخير إلى وسيلة ضغط حقيقية بأيدي فئة الأولياء ولما كان الخوف لعب هو الآخر دوراً ضمن آليات فرض السيطرة الكاريزماتية وممارستها في علاقتها بالسلطة السياسية.

## 2 ـ سلاح الدعاء

إكتسب الدعاء باكراً[1] في إفريقيّة أهمية بوصفه مقوّماً من مقومات السيطرة الكاريزماتية وإحدى آليات ممارستها واستمرارها. فمن مشهد أبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 704هـ) يدعو للسلطان[2] «دعاء حسناً ورجال السلطان يؤمّنون على دعائه»[3]، إلى مشهد السلطان أبي يحيى أبي بكر (718_747هـ) يتوسّل إلى العبيدلي (ت 748هـ) «يا سيدي أُحب منك أن تدعو لي»[4]، مروراً بالضجة التي كان يحدثها بالقيروان وتونس خروج هذا الأخير بأصحابه يدعو على السلطان بجبابن القيروان[5]، تتبين تحول الدعاء إلى سلاح بيد الأولياء في علاقتهم بالسلطة علماً بأن لا فعالية لهذا الدعاء إلا لوجود اعتقاد وإيمان بهذه الفعالية، وبالتالي بالقدرة الخارقة للأولياء كما ذكرنا أعلاه وباصطفائهم واستجابة الله لدعائهم.

إلى أي حد وُجد بالفعل هذا الاعتقاد ولعب دوراً في علاقة السلطة

---

(1) انظر الفصل II من أطروحتنا، **التصوف في إفريقيّة**، م.م.

(2) لم نقف على اسمه.

(3) **معالم** IV، ص 93.

(4) ن. م.، ص 123.

(5) ن. م.، ص 125.

السياسية بالأولياء؟ لا شك أن كتب المناقب ضخمت من هذه الظاهرة ومن فعاليتها، إلا أن بعضاً منها لا بد أنّه يمتُّ إلى الحقيقة التاريخية، نستدل عليه بواسطة هذه الرواية لابن ناجي التي أشرنا إليها أعلاه حول مضاعفات «خروج» العبيدلي وما كان يحدثه من ضجة، حيث «كتب الشيخ الرمّاح لقاضي الجماعة وللسلطان وللشيخ الزبيدي[1] وعرّف كلاً منهم بالواقع وبخروج الشيخ العبيدلي [يدعو على السلطان أبي يحيى]»[2] والملفت هنا أن الرمّاح كتب إلى القاضي والأمير والولي، وهذه ليست المرة الأولى التي نقف فيها على هذا الثلاثي[3].

نسوق الآن مثالين حول كيفية استعمال الدعاء وتوظيفه بإفريقيّة خلال الفترة الحفصية في علاقة الأولياء بالسلطة السياسية:

ـ المثال الأول من رواية لمقديش ـ وإن هو من المتأخرين إلا أن النص عبارة عن شهادة لعدلين من عدول صفاقس مؤرخة في 705هـ/1305م[4] ـ حيث يمكن تمييز سبع «مراحل» في عملية الدعاء يدخل على إثرها هذا الأخير حيّز التنفيذ:

1 ـ في مرحلة أولى يحاول الولي أن يثني أعوان السلطة عن إذاية الزاوية ومحاولة اقتحامها وذلك بالإقناع والموعظة[5].

2 ـ يرفض أعوان السلطة النزول عند طلب الشيخ ويصرون على الاقتحام.

---

(1) هو أبو عبد اللّه محمد بن الحسين بن عبد اللّه القرشي الزبيدي ت سنة 740هـ، سبق ذكره.

(2) **معالم** IV، ص 125.

(3) انظر أعلاه.

(4) انظر **نزهة** II، ص 306.

(5) **نزهة** II، ص 304.

3 ـ دعاء أوّل للولي عليهم: «على الله شباككم ممزقة وعروقكم مقلّعة»؛ إن هذا الدعاء الأول مع ما يرافقه من ظواهر الحال والجذب والصياح[1] والتي من شأنها أن تبث الهلع في النفوس وتزيد من رهبة الولي هو على الأرجح دعاء للتخويف وكأننا بالولي يقوم بمحاولة أخيرة قبل الدعاء النهائي والقابل للتنفيذ.

4 ـ تعنّت أهل السلطة الذين تثور ثائرتهم أمام هذا التحدي للسلطة السياسية من طرف الزاوية، وعقد العزم على تخريبها وقتل جميع أهلها ومتساكنيها، وحشد الجنود لذلك.

5 ـ دعاء الولي «أعمر القبور يا جابر المكسور»[2] وهو الدعاء الفعلي.

6 ـ إجابة الدعاء.

7 ـ تَوبة صاحب السلطة.

وتكتمل بذلك وظيفة الدعاء:

1 ـ يُنقذ الزاوية ويردع المتربصين بها شراً.

2 ـ يحمل صاحب السلطة على التوبة والتماس العفو والخنوع للزاوية.

3 ـ يكون بمثابة الدرس الذي سيتعظ به كل من تحدثه نفسه بالتطاول على الزاوية أو محاولة النيل من حرمتها.

ـ أما المثال الثاني فهو مأخوذ من ترجمة ابن ناجي لأحد أولياء القيروان ـ أبو داوود عبد السلام الكندي ت 648هـ ـ والذي تختلف فيه بنية الدعاء بعض الشيء عن المثال الأول:

(1) «أخذهم حال وانجذاب وصاحوا صيحة منكرة» ن. م.، ص 305.

(2) ن. م.

1 ـ رفْعُ الناس أمر استيائهم من ممثل السلطة إلى الولي بواسطة بعضهم ممن سيعرض الأمر عليه.

2 ـ تريّث الولي ومطالبته بالتحقق من الشكوى[1].

3 ـ دعاء الولي «فبسط كفيه وقال: اللهم عجّل عقوبته واكفِ المسلمين شره»[2].

4 ـ التأمين على الدعاء.

5 ـ إستجابة الدعاء «فلم يلبث بعد ذلك إلا قليلاً وأُخذ وثُقف وضُرب بالسياط إلى إن مات»[3].

وقد وقفنا على نفس هذه البنية بالمغرب الأقصى في المئة الثامنة هـ/ 14م من خلال شهادة ابن قنفذ حول دعاء أحد الأولياء على وزير «اللهم أرحنا منه» وكرّر ذلك وسُمع دعاؤه فقُتل الوزير بعد أيام»[4].

إنّ التوظيف السياسي من طرف الخطاب المناقبي لسلطة الولي الكاريزماتية يبدو جليّاً من خلال إقحام بعض الروايات لعنصر سياسي وتغييبه في بعضها الآخر. ففي ذكر شكوى الناس إلى أبي سعيد الباجي (ت 628هـ) من أحد «الظالمين». نجد أنفسنا أمام روايتين إحداهما[5] تعرّف «بالظالم» على أنه أحد وزراء الموحّدين[6] وأخرى لا تذكر له أية صفة سياسية[7].

---

(1) معالم IV، ص 15.

(2) ن. م.

(3) ن. م.

(4) أنس، ص 84.

(5) انظر مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419، ص 48أ و(م) 17945، ص 16ب.

(6) نحن نعلم أن أبا سعيد الباجي قضى جل حياته في ظل الدولة الموحدية ومات عاماً بعد إسقاط أبي زكرياء البيعة لبني عبد المؤمن من الخطبة (سنة 627هـ انظر تاريخ، ص 24) وست سنوات قبل عقدة البيعة العامة لنفسه (سنة 634هـ ن. م.).

(7) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 49أ.

نرجّح أن تفشّي ظاهرة الدعاء على السلاطين والخلفاء خلال المئة الثامنة هـ هو الذي دفع ابن قنفذ القاضي والفقيه المالكي إلى تخصيص جزء من خاتمة أنس الفقير لمسألة «معاملة التائب البدنية مع جبابرة الدنيا». أي بمعنى آخر مع أصحاب السلطة، والاستشهاد بعدد من الأحاديث النبوية للتدليل على أنّ الدعاء على السلطان نفسه مخالف لتعاليم السنّة: «إن عدل فاشكروا، وإن جار فاصبروا»، «من دعا على السلطان سلّطه الله عليه»، «أدّوا الذي عليكم ويسألهم الله الذي عليهم»[1].

والطريف هنا أن ابن قنفذ يقترح حلولاً ومخارج لمختلف المواقف التي قد يتعرض لها الولي أو «التائب» كما يسميه في علاقته بالسلطة السياسية، إلا أنه يحبذ المثال الأعلى الولائي «القديم» أي المعتزل للسلطان والمنقبض عنه؛ وربما مثّل رأي ابن قنفذ القاضي والفقيه تياراً لدى القضاة والفقهاء بوصفهم فئة اجتماعية تنافسها في نفوذها وهيبتها وتأثيرها لدى أوساط الحكم فئة الأولياء[2]، تيار يود لو أن هؤلاء لا يتعاطون مع السلطة السياسية، ويبقون على انقباضهم: «الاعتزال للتائب أولى وأسلم حتى لا يرى ظالماً بوجه»؛ وإن كان لا مفر من علاقة ما فالمحبّذ أن تبقى في أدنى مستوى لها: «السكوت»؛ وإن سُئل، الحيطة في الجواب؛ وإن كان لا بد من دعاء فيكون بـ «صلاح الحال مع الله» وبـ «طول العمر في الطاعة»؛ وحتى الدعاء لأصحاب السلطة «بطول البقاء المطلق من غير قيد» فهو مخالف للسنّة[3].

ومما يدل على أن ابن قنفذ يتكلم هنا بوصفه قاضياً وفقيهاً، دعوته «التائب» إلى عدم الاغترار «بفعل أفاضل الفقهاء لأنهم يعلمون كيف

(1) أنس، ص 116.

(2) انظر الفصل XII.

(3) في حين أجاز الدعاء على «العمال الفجار»، «سراً وجهراً» أنس، ص 116.

يدخلون ويخرجون بالكلام وغيرهم» وبالتالي فهي دعوة إلى كل فئة لالتزام حدودها[1] ودائرتها.

وكما وظف ابن قنفذ عدداً من الأحاديث استدل بها على موقفه السياسي من مسألة دعاء الأولياء على السلطان[2]، نرى **العبيدلي** وهو من فئة الفقهاء ـ الأولياء من المنقبضين عن السلطان[3] ـ أي من الفئة التي يحبذها ابن قنفذ ـ يجعل من دعائه على السلطان[4] وسيلة ضغط يقضي بها حوائج المسلمين. ويُنسب إليه استشهاده بأحاديث نبوية أخرى، وُظفت لفائدة جواز الدعاء على السلطان: «اللهم من وُلي أمراً من أمور أمتي فشقّ عليهم فاشقُقْ اللهم به، ومن وُلي أمراً من أمور أمتي فرفق بهم فارفق اللهم به»[5]، مما يؤكد أن لا إجماع حول هذه المسائل بإفريقيّة في تلك الفترة (المئة الثامنة هـ).

## 3 ـ الخوف كأحد روافد السيطرة الكاريزماتية

إن كتب المناقب والتراجم على حد سواء تزخر بالروايات حول صولة الأولياء وسرعة انتقامهم و«انعطافهم» «إذا دار أحد من الظَلَمة بحرمتهـ[ـم]»[6]، أو إذا طلب من والٍ أو قائد أو سلطان قضاء حاجة ولم يقضها له، كإطلاق سجين مثلاً[7]، مما كان من شأنه إشاعة الهلع

---

(1) انظر الفصل XII.

(2) **أنس**، ص 116.

(3) كان «لا ينظر إلى السلطان وجهاً» معالم IV، ص 123.

(4) «حتى خرج العبيدلي يدعو على مولانا أبي يحيى» ن. م.، ص 125.

(5) **معالم** IV، ص 123.

(6) **معالم** IV، ص 183.

(7) يروي ابن ناجي كيف انتقم أحد أولياء القيروان (الشنيشي ـ ت ما بين 772 و777هـ) من قائد البلد لرفضه إطلاق سجين فـ «أخذته أكلة بين كتفيه (..) مات بسببها» ن. م.

بحيث يصبح مجرد التهديد بالانتقام ناجعاً وذا فعالية ورافداً هاماً من روافد السيطرة الكاريزماتية، مسهماً بدوره في إعادة إنتاجها.

جاء في مناقب المغربي (ت 689هـ) أن الولي هدد أحد الولاة أنه إذا لم يطلق سجيناً جاءت أمه تتوسل إلى الشيخ لإطلاقه، قبل وقت الظهر فإنه يموت؛ وتظهر الرواية أن مجرد التهديد كان كافياً لحمل الوالي على تنفيذ أمر الشيخ وإطلاق المسجون «فعفا الله عنه»[1] حيث أن الله هو الذي يعاقب أو يعفو بواسطة الولي الذي ليس إلا وسيلة.

وهذه الروايات لا تخلو من المبالغة المألوفة في هذا الصنف الأدبي كرؤية أحدهم «السلطان ويده ترتعد في يد الشيخ»[2] كما أن رواية أخرى تُظهر رجال السلطة[3] يدخلهم الهلع من الولي: «فأخذه الفزع والخوف فقال «جئت لأراك وأتبرّك بك» (..) فمشى الحاكم وأخبر السلطان بمقالته فخاف خوفاً شديداً فوجّه إليه الحاجب يُرغّبه ويحاوله (..) فرغّبه وركّبه على فرس وردّه إلى السلطان (..) ولم يزالوا يستعطفونه حتى خرج»[4].

هنالك رواية لابن قنفذ تضع وجهاً لوجه جده للأم الصوفي يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764هـ) والأمير أبي العباس أحمد عندما كان لا يزال أميراً على قسنطينة ولو أن ابن قنفذ يسبغ عليه لقب «الخليفة أمير المؤمنين»[5]: «حضر يوماً [الملاري] عند الخليفة (..) بالجامع الأعظم

---

(1) انظر (م) 18441، ص 21ب.

(2) ن. م.، ص 17أ.

(3) هنا «حاكم الليل» الذي أرسل إلى المغربي «ليهدده ويردعه» ن. م.، ص 17ب هل هذه الرواية على علاقة بما ذكرناه أعلاه حول اتهام المغربي من طرف الدعي بالانحياز إلى أبي حفص عمر؟

(4) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 17ب.

(5) حيث لن يتولى الخلافة على إفريقيّة إلا سنة 772هـ أي بعد وفاة الملاري. انظر **تاريخ**، ص 106.

من قصبتهم السعيدة بقسنطينة المحروسة بعد صلاة الجمعة وطلبه في حوائج قضاها كلها إلا واحدة في تسريح مسجون تردد السلطان فيه وعسر عليه إطلاقه فقال له الشيخ بعد أن حبسه بيده من صدره على الثوب من هناك: «لا والله إن لم تطلقه لخرجت عنك إلا غير طيب» (..) فانصرف الشيخ بانزعاج وبغير سلام (..) ثم حرك السلطانَ اعتقادُه وفضله وتواضعه وقام وتبعه وأمر أخاه (..) أن يبادر إليه ليوقفه (..) فقال له السلطان «لا تأخذ علينا يا سيدي ونحن أولادك» (..) ثم قضى له الحاجة»[1].

ربما احتوى النص على بعض المبالغة لكن هل يعقل أن يكون بأكمله من نسج خيال ابن قنفذ وهو المعاصر لابن أبي العباس، السلطان أبي فارس عبد العزيز (796ـ837هـ) الذي ألف مصنفاً حول مآثر دولته **الفارسية**، وهي الدولة التي خدمها[2]، ونصّه مليء بعبارات الإطراء والمديح لبني حفص.

هل نحن أمام «قوة ضغط» شكلها الأولياء في المجتمع الحفصي أم أن الأمر لا يعدو كونه من آليات الخطاب المناقبي؟ حيث وقفنا على نفس القول في مناقب كل من أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689هـ) وعبد الوهاب المزوغي (ت 675هـ) منسوباً في كل مرة إلى أحدهما وموجهاً إلى السلطان:

---

(1) أنس، ص 44.

(2) انظر ترجمته في نيل، ص 75.

| مناقب المغربي | مناقب المزوغي |
|---|---|
| «أطلب العافية من الله فيما نويتَ البارحة لئلا يخرجَك الفقراء من أظهرهم قال فتاب السلطان وترك ما نوى»[1]. | «قل له [أي للخليفة] تُبْ إلى الله من فعل البارحة وإلا أخرجك الفقراء من بين أظهرهم»[2]. |

مهما يكن من أمر تاريخية هذه التدخلات، وصحة نسبتها إلى هذا أو ذاك من الأولياء فإن المهم هنا أنها تحيل إلى «الفقراء» كفئة متماسكة وضاغطة.

نفس هذا الاستعمال لـ «فقراء» بصيغة الجمع ورد في نص رسالة ينسبها ابن ناجي إلى عبيد الغرياني (ت 805هـ) موجهة إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز: «(..) يا مَن جميع الفقراء له أحبّت ورياح السعادة له هبّت»[3].

ذكرنا أعلاه كيف أن العنف الممارَس من طرف الولي يسهم في تعزيز وإحكام السيطرة الكاريزماتية وفي إعادة إنتاجها، فيكتسي بذلك وظيفة مثالية يصبح بالتالي مجرد التلويح باستعماله رادعاً في حد ذاته وله نفس الفعالية والنجاعة المنسوبتين إليه عند الاستعمال الفعلي.

ونتبيّن الوظيفة المثالية لهذا العنف لكونه يرد في بعض الحالات مضاعَفاً على نحو اليوم/بسنة كما سيأتي أدناه.

هناك رواية للزركشي[4] تسرد الحدث التاريخي ثم تأتي على ذكر

(1) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 16 أ وب.

(2) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 123أ.

(3) معالم IV، ص 256.

(4) انظر تاريخ، ص 40.

الاعتقاد الشائع أو المنتشر عند العامة في صيغة «يقال إن. . .». حيث يعزى وقوع حدث ما ـ هنا مرض الخليفة المستنصر الذي مات منه سنة 675هـ ـ إلى تدخّل خارق لولي من الأولياء بسبب التعرض المزعوم للسلطان لذلك الولي ـ اعتراض، انتقاد، إذاية إلخ ـ وبالتالي إلى انتقام الولي أي ممارسة عنف مقدس رداً على عنف السلطان.

وإن هذا الاعتقاد في القدرة الخارقة للولي، التي تُعزى إليها أحداث لا علاقة مباشرة له بها وهي متباعدة زمنياً عن السبب المزعوم لها، هو أيضاً رافد من روافد السلطة الكاريزماتية.

لقد استوقفتنا بنية رواية الزركشي التي نقترح قراءة لأبعادها الرمزية:

| عناصر الرواية | التفسير الرمزي |
|---|---|
| 1ـ وحش قام بين يدي السلطان في صيادته فطردته الجوارح. | 1 ـ الوحش هو الرجل الهارب من أعوان السلطة لفعلة ما والجوارح هم الجنود من الخيالة. |
| 2 ـ دخل مغارة بها رجل قائم يصلي. | 2 ـ المغارة ترمز إلى الزاوية أو المكان الحرم. |
| 3 ـ اقتفاء أثره من طرف رجال السلطان. | 3 ـ ———— |
| 4 ـ اعتراض نزيل المغارة على رجال السلطان: «هذا دخيل الفقراء أتركوه». | 4 ـ الزاوية ملجأ وملاذ الهاربين من وجه السلطة. |
| 5 ـ إصرار السلطان على الإتيان بالأسد. | 5 ـ إصرار السلطان على الإتيان بالرجل الهارب. |
| 6 ـ رفض المرابط تسليم الأسد إلى رجال السلطان. | 6 ـ رفض شيخ الزاوية تسليم الهارب. |
| 7 ـ السلطان يأمر بقتل المرابط المتمرد. | 7 ـ السلطان يأمر بقتل شيخ الزاوية. |
| 8 ـ المرابط يتحدى السلطان ويصدر أمراً مضاداً بقتله. | 8 ـ دعاء الولي على السلطان بالموت. |

| عناصر الرواية | التفسير الرمزي |
|---|---|
| 9 ـ سقط السلطان مغشياً عليه وتوارى المرابط عن الأنظار ولم يزل ذلك المرض يتعاهد [السلطان] إلى أن توفي»[1]. | 9 ـ سلطان الولي أقوى من سلطة السلطان فانتصر الأول وانهزم الثاني. |

إن هذه الرواية ببنيتها وأبعادها الرمزية تذكرنا بما رواه مقديش نقلاً عن شهادة عدلين من عدول صفاقس حول الأحداث التي كانت زاوية عبد الكافي مسرحاً لها سنة 705هـ/ 1305م[2] والتي سبق ذكرها، ولو أن هنالك فارقاً في نهاية كل منهما إلا أنه ظاهري فقط حيث سواء مات السلطان (أو الأمير) أم لا، فالمهم أنه انهزم أمام سلطان الولي[3]، وسواء كانت توبة صاحب السلطة وتواضعه للولي معلَنة وصريحة ـ كما في رواية مقديش ـ أم مطلوبة ـ كما في رواية الزركشي ـ، فالهدف واحد: إظهار مآل كل من تساوره نفسه تحدي الأولياء والتعرض لهم بسوء، وتحريك آلية الخوف.

ونفس هذه الآليات والوظائف التي وقفنا عليها بإفريقيّة نلاحظها في المغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ دائماً من خلال شهادة ابن قنفذ في سياق كلامه عن أحد الأولياء ممن التقاهم وهو أبو محمد عبد الله الصنهاجي الذي التجأ إلى بعض الأولياء في محنة أصابته من لدن أحد

(1) لقد وقفنا في مناقب عائشة المنوبية على رواية مشابهة وظفتها لفائدة الولية إلا أنه عوض الصيد تحدثت عن نزهة وقع خلالها للمستنصر حادث مع فرسه دخل نتيجته رمح السلطان في جسده فمات بفعل انتقام الولية لبعض من سجنه السلطان في منزله مناقب، ص 33ـ34.

(2) وهو تاريخ الشهادة وقد سبق وذكرناها انظر أعلاه.

(3) وإن لم يمت الأمير شخصياً في رواية مقديش إلا أن جنوده قتلوا، ولما كانوا هم ممثلي السلطة وأحد رموزها، فالبنية واحدة في كلتي الحالتين.

الولاة، حيث وقفنا على البون الشاسع بين حجم اقتصاص الولي وسببه المزعوم: «كم سجنك ابن بطان[1]؟ فقلت له «أحد عشر يوماً فقال: «أنا أسجنه إحدى عشرة سنة»[2]. ويضيف صاحب **الأنس**: قال أبو محمد عبد الله وكانت هذه النكبة سبب حرمتي عند العمال [أي عمال المخزن]» ويشهد ابن قنفذ بنفسه: ورأيت أنا ابن بطان هذا وهو في غاية التعظيم له والخوف منه»[3].

## الخاتمة

رأينا من خلال هذا الفصل أن سلطة الولي هي في الواقع مظهر من مظاهر السيطرة الكاريزماتية التي أصبح يمارسها والتي تقوم على أساس عاطفي وتفترض الثقة والاعتقاد التامين في شخص استثنائي: الولي؛ وحاولنا رصد آليات ممارسة هذه السيطرة التي تحتل فيها مسألة «قضاء الحوائج» مكانة مركزية، لا سيما في علاقة الولي بالسلطة السياسية وجدلية التنافس والتعاون التي تتحكم فيها والتي تحركها المصلحة المتبادلة بين الولي والدولة.

فما هي الحاجيات التي التجأ بها الناس إلى الأولياء، وهل تطورت خلال الفترة الحفصية مع ما يحدثه ذلك من تأثير وما يترتب عنه من نتائج على المثال الأعلى الولائي، وهل اضطلع العنف «المقدس» الذي أصبح يمارسه الأولياء، إلى جانب وظيفته كمنتج للخوف، وهو إحدى آليات السيطرة الكاريزماتية، بوظيفة اجتماعية أخرى؟ هذا ما سنراه في الفصول الموالية.

---

(1) هو والي صنهاجة.

(2) **أنس**، ص 88.

(3) ن. م.

## الباب الرابع

# حاجة المجتمع في أوليائه

«إذا غلت أسعاركم وقلّت أمطاركم وضعفت ثماركم وتنكّرت قلوبكم وعميت عن الرشد مسامعكم وكثرت النميمة والغيبة في خياركم وجارت عليكم ملوككم فالتجئوا إلى الله بالأولياء الذين خلف ظهوركم يؤمّنكم الله (..) مما تخافون.»[1].

(1) مناقب أولياء تونس (م) 18555، ص 10أ.

إن علاقتنا بتجربة الولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي تمر عبر نصوص تتحكم فيها الظروف التاريخية لإنتاجها والدوافع العميقة لعملية الإنتاج هذه، والوظيفة أو الوظائف المطلوب تأديتها كما سبق وأشرنا في مطلع هذا الكتاب؛ وإن أي خطاب على الولاية والأولياء هو في آخر المطاف خطاب على النص المنقبي الذي من خلاله تعرفنا على تجربة الولاية وسِير الأولياء.

وإذا صحت هذه المقولة «إنَّ مجتمعاً يصنع الأولياء الذي هو بحاجة إليهم»[1]، فماذا كان ينتظر المجتمع الحفصي من أوليائه وذلك من خلال الأدب المناقبي أو النص المنقبي بوصفه مرآة تعكس هموم هذا المجتمع ومشاكله وهواجسه وطموحاته، أي ما هي الوظائف المطلوب من الأولياء تقديمها لهذا المجتمع؟

إن هذه الوظائف الاجتماعية التي كانت موكولة إلى الأولياء نتبينها من دراسة للكرامات المنسوبة إليهم. فهل وقع تطور ما على مستوى هذه

---

(1) انظر J. Y., TILLIETTE «Introduction», dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental* IIIe-XIIIe siècle, Ecole Française de Rome, Rome, 1991, p 6.

الوظائف بين منتصف المئة السابعة هـ والنصف الثاني من المئة التاسعة هـ/ 15م؟

وهل كانت للأولياء بإفريقيّة علاوة على وظائفهم الاجتماعية والدنيوية، وظيفة إنقاذية أو خلاصية وما هو موقعها مقارنة بالوظيفة الدنيوية؟

وهل من ضمن هذه الوظائف يوجد انتقام المجتمع من خلال أوليائه وبواسطتهم والرد على مظاهر العنف المسلّط عليه من طرف السلطة السياسية وفئات اجتماعية كالأعراب مثلاً، وتخليص المجتمع من نزواته العنيفة، وذلك ضمن إشكالية المقدس والعنف، وما هو الدور التبريري الذي لعبه الخطاب المناقبي لإضفاء مشروعية سنّية على هذا العنف المنسوب إلى الأولياء؟

وهل بالإمكان الحديث عن توظيف اقتصادي للولاية من خلال مقايضة الكرامات مثلاً بوصفه انحرافاً عما يسميه فيبر «النمط الصافي» للكاريزما الذي «يرفض الاستعمال الاقتصادي للنعمة كمصدر خيرات»[1]؟ وأخيراً ما هي النماذج الولائية التي يمكن استخلاصها وهل يمكن الحديث عن تطور في المثال الأعلى الولائي لإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية؟ تلك هي أبرز التساؤلات التي سنحاول الخوض فيها ضمن هذا الباب.

---

(1) انظر. M. WEBER, *Economie et Société, op cit,* p 251-252.

# الفصل التاسع

# الكرامة والولاية الناجعة

كنا أشرنا عند استعراضنا في الفصل السابق لآليات السيطرة الكاريزماتية إلى عنصر الخوف، إلا أن هذا العنصر لا يفعل ولا يؤثر وحده بل بتضامن مع عنصر ملازم هو الآخر للسيطرة الكاريزماتية: الكرامة. بحيث يبقى الهدف من تحرك هذا الثنائي المتضامن وعنوان نجاعته: تحقيق المنفعة التي بدونها لا تستقيم السيطرة الكاريزماتية ولا يُكتب لها النجاح والاستمرار: «انتفع الناس بأبي زكرياء يحيى[1] في حرثهم زمن غفلة العرب، فبظهور كراماته خافوه»[2].

جاء في مناقب **عبد الوهاب المزوغي** (ت 675هـ): «لو فُقد واحد [من الأولياء] لمالت الأرض بالخلق ولم تنزل من السماء قطرة ولا تنبت في المروج نباتة»[3].

خلف فعل الإيمان هذا الموغل في النظرة التراجيدية ونوع من التشاؤمية والعدمية، تبرز وظائف جد ملموسة كإنزال الغيث ونمو الغرس إلخ، حافظت على جانب كبير من الثبات طوال الفترة الحفصية. ألم يقل

---

(1) ابن أبي عمران موسى المناري من أولياء القيروان للمئة الثامنة هـ ذكرناه مراراً.

(2) **معالم** IV، ص 140.

(3) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 138ب.

الرضّاع في **الفهرست**: «رحم الله الأولياء والأصفياء أوتاد الأرض[1] الذين ينزل الله بهم الأمطار ويجري بهم الأنهار»[2]. وهذه الوظائف، إلى جانب أخرى، نراها في كتب المناقب والتراجم معبّر عنها سواء على النمط الخوارقي (أي من خلال كرامات تُنسب إلى الأولياء)، أو على نمط الأقوال المأثورة أو الإعلان الإيماني على غرار ما ذكرناه في مطلع هذا الباب.

## 1 ـ الوظائف المادية والوظائف المعنوية

إن الممعن النظر في المنظومة الخوارقية لإفريقيّة خلال الفترة الحفصية، كما تتجلى من بعض كتب المناقب يلاحظ مدى أهمية ما يسمى بالكرامات الاجتماعية أي المتصلة بشؤون الحياة المادية من أمور معيشية وأمنية، في حين تبدو متطلبات الحياة الروحية أو الوظائف المعنوية للولاية أقل حضوراً.

ففي **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628هـ)[3] تتمحور جلّ الكرامات المنسوبة إليه حول:

- إشفاء المرضى (بواسطة الرقية مثلاً)؛
- إطلاق السجناء؛
- إشباع شهوات الأطفال والنساء من المآكل؛
- سقاية الزرع وجلب الغيث؛
- إطعام الفقراء؛
- إيواء النساء والتكفل بهن (إطعامهن والقيام بحاجياتهن).

---

(1) تُقارن بـ «لو فُقد واحد لمالت الأرض بالخلق».

(2) **فهرست**، ص 194.

(3) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 34ب ـ 49أ.

وفي **مناقب المغربي** (ت 689هـ) تدور أغلبية الكرامات حول:
- إطعام جائع[1]؛
- الشفاعة بسجين[2]؛
- رفع مظلمة[3]؛
- عتق عبيد[4]؛
- الاقتصاص من ظالم[5]؛
- إشباع الشهوات من الأطعمة[6]؛
- تغيير جنس مولود (من أنثى إلى ذكر)[7].

إن جلّ هذه الوظائف ثابتة طوال الفترة الحفصية، ووقفنا عليها في عديد كتب المناقب والتراجم، باستثناء كرامات عتق عبد وتغيير جنس مولود، فهي أقل انتشاراً، ولم نعثر عليها إلا قليلاً[8]. أما كرامات إطعام الطعام والنزول عند الشهوات من الأطباق والمآكل[9]، فقد يفسرها الوضع الاقتصادي الذي تسيطر عليه القلة والعوز وتتخلله المجاعات وفترات جفاف، من هنا اللجوء إلى الأولياء في طلب نزول الغيث وهو أيضاً من الهياكل الثابتة.

---

(1) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 15ب.
(2) **ن. م.**، ص 16 أ و21 ب.
(3) **ن. م.**، ص 17 أ.
(4) **ن. م.**، ص 18 ب.
(5) **ن. م.**، ص 19 ب.
(6) **ن. م.**، ص 20 أ.
(7) **ن. م.**، ص 20 ب.
(8) وقفنا على مثال آخر لتغيير جنس مولود من جملة الكرامات المنسوبة إلى عبد العزيز المهدوي (ت 621هـ).
(9) انظر قصة الفول المطبوخ والخل والزيت والخبز الأسمت في **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 51.

إلا أن بعض كتب المناقب الأخرى لا سيما المتأثر منها بالتيار الشاذلي ـ الذي عُرف عنه الطابع الإثيقي لتعاليمه واقترانها بأبعاد روحانية ـ، أفردت للجانب الروحي مكانة وهذا انعكس دون شك على مفهوم هذا التيار لوظائف الولاية والأولياء، حيث إلى جانب الوظائف المادية أو الاجتماعية التي يقرّها ويعترف بها والتي لا تخرج عما عهدناه من وظائف تتمحور حول الشؤون المعيشية والأمنية، هناك جوانب معنوية. فقد جاء في رسالة بعث بها الشاذلي إلى أحد أصحابه: «جعلكم [الله] رحمة بين عباده وأمناً في بلاده، ينزل بكم الغيث ويدر بكم الرزق ويدفع بكم الأسوأ ويصرف ببركاتكم البلاء. وجعلكم (..) عالِمين ومعلمين»[1].

كما وقفنا في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675هـ/ 1276م) على هذا «التحذير»: «إذا رأيت المريد لا يعرف الولي إلا لصيانة دنياه لا ينال غيرها، ومن عرفه لدار الآخرة أقبلت عليه بأسرها وكفاه الله مؤ[و]نة التعب في الدنيا ولا يحوجه لأحد فيها»[2]. هل يمكن إدراج هذا القول في خانة المحاولات لإضفاء مسحة روحانية على العلاقة بالأولياء في فترة سادت فيها ربما العلاقة المادية والتوجه إلى الأولياء في الحاجات المادية فقط، كمثل هذا القول أيضاً: «مَن جعل الولي دفـ[ـاً] لضرب أو ليطلب به في الدنيا وجمع حطامها سُدّ في وجهه باب القبول من ذلك الشيخ»[3]؟

بحيث سعت كتب المناقب إلى الترويج لنظرية النجاعة الشاملة للولاية أي التي تنفع الناس في الدنيا والآخرة: «بالتفات [أبي عبد الله

---

(1) **درّة**، ص 47.

(2) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 136 أ.

(3) ن. م.

محمد بن سلطان المسروقي (ت 701هـ/ 1301م)] إليه نفع الله به في الدنيا والآخرة»[1]؛ على غرار ما جاء في القول الذي ذكرناه في مطلع هذا الباب وتحديده للظروف والحاجات التي يقع فيها التوجه إلى الأولياء حيث إلى جانب غلاء الأسعار وقلة الأمطار وضعف الثمار وجور الملوك، هنالك تنكّر القلوب وعمى المسامع عن الرشد وتفشّي النميمة والغيبة[2]، بل إن ما يعانيه الناس من غلاء وجفاف وقحط وظلم، إنما هو عقاب من الله سلّطه عليهم لأنهم ضيعوا حق الله: «[سلط الله] عليكم ما نزل بكم فإذا رأيتم الملوك جارت على الرعية اعلموا أنهم ضيعوا حق الله»؛ كان الظالم سوط الله يضرب به القلوب إذا ساكنت غيره»[3] وإن هذا الاعتقاد يمكن اعتباره من البنى الثابتة في العقلية الدينية. ألم يكن هو نفسه الذي عمل أنبياء بني إسرائيل على ترويجه[4]؟

## 2 ـ ولي متخصص أم متعدد الاختصاصات؟

إن قولاً منسوباً إلى أبي يوسف الدهماني (ت 621هـ) يحمل على الافتراض أن هنالك نوعاً من التخصص في نمط معين من الكرامات حسب الأولياء: «لله رجال يغرفون الحوت من البحر ولله رجال يقبضون الدنانير من الرمل، ولله رجال يركبون السباع ولله رجال إذا بكوا بكت السماء لبكائهم موافقة لهم»[5]، بحيث يكون هنالك أربعة أنماط من الكرامات لكل نمط أولياء متخصصون به:

---

(1) درّة، ص 198.

(2) انظر أعلاه.

(3) تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م) 18555، ص 10 أ.

(4) انظر: A. LODS, *Les prophètes d'Israël el les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935, p 55 à 87.

(5) معالم III، ص 226.

ـ الكرامات المتصلة بتوفير الرزق؛

ـ الكرامات المتصلة بتوفير المال؛

ـ كرامات ترويض الحيوانات المفترسة؛

ـ كرامات إنزال الغيث.

إلا أن ما نلاحظه بالنسبة لفترتنا كون هذا التخصص غير موجود في الواقع، فنفس الولي أو (الولية) تنسب إليه كرامات من الأصناف الأربعة ومن غيرها، كما سنرى بالتفصيل عند دراسة الكرامات المنسوبة إلى كل من السيدة المنوبية وأحمد بن عروس. فصالح الصدفي (ت 772هـ/1370م) من أولياء المئة الثامنة هـ، بالقيروان نسب إليه ابن ناجي كرامات[1] أمكن تصنيفها على النحو التالي:

ـ الكرامات المتصلة بالأرض والحرث (من صرف الجراد والسقاية وتأمين ثور للحراثة وإنزال الغيث)[2]؛

ـ كرامات طي الأرض[3]؛

ـ كرامات الانتقام[4]؛

ـ كرامات تأمين مسافر[5]؛

ـ كرامات الترويض (لحيوانات مفترسة)[6]؛

ـ كرامات المكاشفة والاطلاع على الغيب[7]؛

---

(1) معالم IV، ص 172ـ180.

(2) ن. م.، ص 174ـ175 و176 و178 و180.

(3) معالم IV، ص 172ـ173.

(4) ن. م.، ص 173.

(5) ن. م.، ص 174.

(6) ن. م.، ص 175 و177.

(7) ن. م.، ص 178.

ـ كرامات الرؤى (الرسول، أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب)[1].

ولما لم نقف على تخصص بين الأولياء أنفسهم تساءلنا هل أن هنالك تنميطاً على أساس البيئة الاقتصادية والاجتماعية، أي هل نفس أصناف الكرامات وجدت وبنفس الأهمية في المدن والأرياف وهل اضطلعت الولاية بنفس الوظائف في كل من البيئتين أم أن هنالك نمطاً معيناً من الكرامات أو منظومة خوارقية خاصة بالوسط الحضري (تونس مثلاً)، ونمطاً تميزت به الولاية في داخل إفريقيّة (بعمل القيروان مثلاً) وفي أريافها؟ ولا بد هنا من القيام بدراسة مدققة لمختلف الكرامات المنسوبة إلى عدة أولياء، وليس إلى ولي أو اثنين كي تكون العينة تمثيلية، ومن كلي الوسطين، وفي نفس الفترة الزمنية كي لا يتدخل عنصر التطور الدياكروني مما قد يحوّر الاستنتاجات ويجعلها غير صائبة، وهذا ما لم يتسع لنا المجال للقيام به في إطار هذا العمل.

إلا أن مقارنة سريعة بين الكرامات المنسوبة إلى عائشة المنوبية[2] ـ من أولياء المئة السابعة هـ/ 13م عاشت بتونس ـ، وتلك التي جمعها أبو عبد الله الحضرمي عن عم أبيه الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ)[3] وقد عاش في بلده قدّيد وفي مدينة القيروان ـ، مع ما ذكرناه أعلاه من كرامات صالح الصدفي ـ وهو من أولياء المئة الثامنة هـ/ 14م إلا أنه عاش هو الآخر في وسط ريفي ـ، سمحت باستخلاص بعض الملاحظات. فإن كان لا مجال للحديث عن منظومة خوارقية خاصة ومختلفة جوهرياً بالنسبة لكل من العينتين حيث سنرى أن المنظومة الخوارقية لإفريقيّة أقله في نفس الفترة الزمنية (المئة السابعة هـ/

(1) ن. م.، ص 178ـ180.

(2) انظر أدناه.

(3) في كتاب اطلع عليه ابن ناجي وأخذ عنه كما يرويه بنفسه معالم IV، ص 88.

13م مثلاً) تظهر جانباً لا بأس به من الثبات. إلا أن صنفاً معيناً من الكرامات وهي التي أسميناها بكرامات الأرض والحرث (صرف الجراد، حماية الزرع، العثور على غنم ضاع)[1] وحتى كرامات ترويض الحيوانات المفترسة[2] توجد أكثر في الوسط الريفي؛ فنحن على سبيل المثال لم نقف في الكرامات المنسوبة إلى المنوبية إلا على كرامة واحدة من أصل 52 في إنزال الغيث. نفس الشيء عند أحمد بن عروس ـ والوليان من أولياء تونس ولا نعتقد هنا أن العامل الزمني قد أثر كثيراً في مسألة الغيث أو إخصاب الأرض ـ حيث وقفنا على 3 كرامات من أصل 204 في إنزال الغيث وإخصاب الأرض. أما عند صالح الصدفي (ت 772هـ) الذي وقفنا له على 16 كرامة، 6 منها يمكن اعتبارها من الكرامات المتصلة بالأرض:

- إنزال الغيث، كرامتان (2)؛
- صرف الجراد عن الحرث، كرامتان (2)؛
- وقاية الزرع، كرامة (1)؛
- تأمين ثور للحراثة، كرامة (1).

أما عنصر الثبات الذي أشرنا إليه فنراه مثلاً في أهمية كرامات المكاشفة بالغيب التي وقفنا عليها طوال الحقبة الحفصية وفي مختلف فتراتها[3] وفي الوسطين الحضري والريفي على حد سواء؛ أما القديدي (ت 699هـ) فقد أحصينا له ما لا يقل عن 8 كرامات في المكاشفة، وإذا انتقلنا إلى أولياء تونس فيمكن اعتبار 16 كرامة من

---

(1) انظر **معالم IV**، ص 57 و61 و70ـ71.

(2) ن. م.، ص 60 و74.

(3) انظر على سبيل المثال فقط ومن خلال كتاب **معالم III**، ص 213 و224 وIV، ص 39ـ40 و178 و184ـ186 و210ـ211.. إلخ.

مجموع 52 نسبت إلى المنوبية هي كرامات المكاشفة. أما عند ابن عروس فقد وقفنا على ما لا يقل عن 77 كرامة في المكاشفات علماً بأن وظيفة هذا الصنف من الكرامات ستتطور بين أول الفترة الحفصية وآخرها كما سنرى. وعلاوة على كرامات المكاشفة هنالك كرامات إطعام الطعام وإشباع الشهوات من الأطعمة وإغاثة المسافرين وإطلاق السجناء ورفع المظالم وإبراء العلل التي تتكرر عند مختلف الأولياء.

هل شهدت الولاية تطوراً على مستوى وظائفها الاجتماعية بين أول الفترة الحفصية وآخرها من حيث ظهور وظائف جديدة أو تعزيز وظائف كانت موجودة؟ هذا ما سنراه من خلال دراسة للكرامات المنسوبة إلى عائشة المنوبية (ت 665/ 1267) ولمكانة الكرامات «الاجتماعية» فيها أي المقترنة بوظائف اجتماعية مع محاولة تحليل كمّي ونوعي لهذه الوظائف كما نقوم بنفس العملية للكرامات المنسوبة إلى أحمد بن عروس (ت 868هـ/ 1463م).

## 3 ـ وظائف الولاية بإفريقيّة والتطور الدياكروني

### أ ـ عائشة المنوبية وأحمد بن عروس ودوافع اختيارنا لهذين الوليين

إن الوليين ينتميان إلى فترتين متباعدتين زمنياً: السيدة المنوبية عاشت في بداية الحقبة الحفصية (ت 665هـ) أما ابن عروس فعاش في الجزء الأخير منها (ت 868هـ) إذن بالإمكان من هذه الناحية رصد التغييرات الناتجة عن العامل الزمني. ثم إن الوليين عاشا وفَعَلا في نفس البيئة الجغرافية (في حاضرة تونس) بحيث لا نترك المجال لعوامل متصلة بالمحيط الجغرافي مع ما ينجرّ عنه من مؤثرات اجتماعية واقتصادية، على نحو ما ذكرنا أعلاه، قد تجرّنا إلى أخطاء في استنتاجاتنا؛ ثم أخيراً إن

الوليين طوّرا تقريباً نفس النمط الولائي وجسّدا نموذجاً ولائياً متقارباً إلى حد بعيد، حيث نحن نرجح إمكانية انتمائهما إلى نفس التيار الصوفي؛ فنكون هنا أيضاً استبعدنا عوامل قد تمتّ إلى النموذج الولائي أو إلى النهج الصوفي؛ كما أن الاثنين هما من الأولياء اللذين تشكل الكرامات المنسوبة إليهما لا سيما منها «الكرامات الاجتماعية» موضوعاً قابلاً للدراسة؛ ولا شك أو وجود كتاب في مناقب كل منهما[1] مع ما يوفره ذلك من وجود عنصر التماسك والانسجام لكون كل من هذين الكتابين يمكن معاملته كإنتاج أدبي ووحدة متكاملة، كان هو الآخر من العوامل التي أثرت في عملية الاختيار هذه.

هل أن الاختلاف الجنسي لعب دوراً ما في توجه الناس إلى كل منهما، من حيث الكمّ ومن حيث النوع، أي في طبيعة «الحا ات» التي كان يقع التوجه فيها إلى كل منهما وفي حجم هذا التوجه، وبالتالي في الوظائف الاجتماعية التي أداها كل منهما؛ هذا وارد ونحن لا نملك أن نجيب إجابة قاطعة في ظل معطياتنا الراهنة، مما يضفي طابعاً نسبياً على استنتاجاتنا التي نعتبرها بمثابة مؤشرات وليست أحكاماً مطلقة أو نهائية.

### ب ـ المنهجية الكمّية: فوائدها وحدودها

من فوائد هذه المنهجية أنها تسمح بالقيام بتقييم هو الأقرب إلى الدقة لمكانة أو لأهمية صنف الكرامات «الاجتماعية» ضمن المنظومة الخوارقية ككل والذي يصعب القيام به بدونها، كما تسمح بتقييم مكانة كل وظيفة داخل هذا الصنف ـ الكرامات الاجتماعية ـ وتطوره بين أول الحقبة الحفصية وآخرها، والوقوف على الوظائف الجديدة التي أصبح

---

(1) وإن كان كل منهما ينقصه التحقيق العلمي والنقدي على قاعدة مختلف المخطوطات الموجودة.

مطلوب من الولي الاضطلاع بها وتقييم أهميتها العددية مقارنة مع الوظائف الأخرى؛ كما أنها تسهم بتصحيح ما قد يتوهمه البعض منا خطأ حول اتجاه هذا التطور؛ فعلى سبيل المثال كنا نتصور أن ظاهرة الانتقام كانت تفاقمت في نهاية فترتنا مع ولي مثل أحمد بن عروس الذي تصوره المراجع عادة[1] بمظهر الولي الذي يرهب الناس لسرعة انتقامه والطابع العنيف الذي ميّز ولايته وسلوكه وحتى الراشدي نفسه وهو المصدر الأول والأساسي لحياة هذا الولي فإنه يصنفه من بين الأولياء المستورين بستر العزة والسطوة والقهر[2] إلا أننا بفضل المنهجية الكمية استطعنا تصحيح رؤيتنا حيث اتضح لنا أن ما أسميناه بكرامات السخط والانتقام لم تتجاوز عند ابن عروس الـ 29 كرامة من أصل 204 نسبت إليه.

إلا أن الخطر من توخّي هذه المنهجية وبالشكل الذي وقع استعماله ـ أي بالاكتفاء بعينتين اثنتين فقط ـ هو إضفاء طابع مطلق ونهائي على الأرقام التي يخرج بها الباحث وما قد يبنيه على قاعدتها من استنتاجات، في حين أن قانون النسبية يحتم اعتبار هذه الأرقام وهذه الاستنتاجات مجرد مؤشرات ليس إلا، لا يمكن من خلالها أو على قاعدتها الخروج بقوانين مطلقة وبأحكام نهائية؛ وإن أية دراسة علمية للمنظومة الخوارقية لإفريقيّة تتوخى المنهجية الكمية وجب عليها مراعاة الحد الأقصى من التمثيلية للعيّنة المختارة كما سبق وذكرنا.

## ج ـ تصنيف الكرامات ومشاكله

علاوة على هذه الحدود المرتبطة بالجانب الكميّ لمقاربتنا، هناك نوع آخر من المشاكل يتعلق بالتصنيف الذي توخيناه في هذه المقاربة

---

(1) انظر BRUNSCHVIG, *La Berberie II*, p 245.

(2) انظر أدناه في هذا الفصل.

والذي يسهم بدوره في إضفاء الطابع النسبي على استنتاجاتنا. فمن جملة الكرامات المنسوبة إلى الوليين اعتمدنا الكرامات ذات الطابع الاجتماعي أي أننا قمنا بتصنيف وظيفي على قاعدة الوظيفة المرجوة أو المتحققة بفضل هذه الكرامة واستبعدنا كرامات خرق القوانين الطبيعية - من طي الأرض ورؤية الخضر والمشي فوق الماء وتهدئة البحر وكلام الجماد والحيوان إلخ - مع العلم أن الكرامة مهما تكن وظيفتها الاجتماعية تبقى عملاً خارقاً للعادة ومن صنف الأعمال التي تتجاوز الطاقة البشرية أو الطبيعية للإنسان وهي تدل على تمتع صاحبها بقدرة إلَهية أو فوق طبيعية، فكرامات المكاشفة بالمستقبل وإطعام الطعام بصورة خارقة[1] التي أبقينا عليها هي من خوارق العادات.

إلا أن ما قصدناه هو ترك كرامات طي الأرض أو كلام الجماد وغيرها من الظواهر التي تذكرها كتب المناقب بهدف إظهار قدرة الولي الخارقة دون أن تقترن بوظيفة اجتماعية محددة أو بطلب حاجة ما. أما بالنسبة لكرامات المكاشفة بالغيب فإننا أبقينا فقط على تلك التي اقترنت بنبوءة واستبعدنا ما هو من باب المكاشفات غير المقترنة بوظيفة اجتماعية أو بطابع تنبؤي واضح علماً بأن هذا الصنف من الكرامات - العلم بالغيب والمكاشفة به - هو من البنى الثابتة في المنظومة الخوارقية لإفريقيّة في العهد الحفصي، لكنه سيشهد تطوراً في وظيفته؛ فلئن كانت هذه الكرامات تُوظف أساساً لإظهار قدرة الولي الخارقة ولتبهر بها الناس كما في حالة المنوبية، فإنها علاوة على هذه الوظيفة الثابتة طوال فترتنا اقترنت مع أحمد بن عروس بوظيفة أخرى ألا وهي التنبؤ بالمستقبل، وأصبح الولي يذري المكاشفات على نمط النبوءات التي «تتحقق»، فكانت ولادة نموذج «الولي المتنبئ».

---

(1) من بلد إلى بلد كما كان يفعل ابن عروس غالباً.

من المشاكل التي اعترضتنا في تبويب الكرامات، وجود نوع من الغموض في طريقة عرض الراشدي لبعض مناقب ابن عروس مما جعلنا نتردد في تصنيفها في باب كرامات الانتقام أم في صنف النبوءات[1]، إلا أننا أدرجناها في خانة كرامات الانتقام حيث اتضح أن ذلك هو بالذات الهدف الرئيسي من وقوع الكرامة[2].

إن التصنيف الذي توخيناه راعى عدداً من الوظائف الاجتماعية التي تشكل كل منها وحدة متجانسة كإغاثة المسافرين (بمن فيهم الحجاج) وكرامات فك الأسر وإطلاق السجناء وكرامات الإعانة في الفاقة المالية، وكرامات الإبراء (بما في ذلك من الجن) وكرامات إنزال الغيث وإخصاب الزرع، وكرامات إطعام الطعام (بما فيها إشباع الشهوات من المآكل)، وكرامات الإغاثة في حالات السرقة والضياع (بما في ذلك المتصلة بالجواري والعبيد).

أما كرامات الانتقام والسخط والمعاقبة، فنحن نتعرض لها في مرحلة لاحقة، وإن يندرج العديد منها ضمن صنف الكرامات الاجتماعية نظراً لطابعها الاجتماعي الواضح، ولظروف ودوافع ممارستها، والتي وجب التمييز بينها وبين التي تقع انتقاماً لسوء الأدب مع الولي أو لانتقاده وإذايته، إلا أننا نتناولها ضمن إشكالية المقدّس والعنف.

### د ـ الكرامات «الاجتماعية» المنسوبة إلى عائشة المنوبية

بالإمكان تبويب هذه الكرامات حسب التصنيف الذي اعتمدناه على النحو التالي:

---

(1) انظر ابتسام، ص 411 و503.

(2) كقول الراشدي «مستدفعاً به السوء» ابتسام، ص 413 و«الوزيغة قتلناها» مما يؤكد أننا أمام كرامة انتقام لا نبوءة ن. م.، ص 426.

| | |
|---|---|
| إغاثة المسافرين | 2 |
| التنبؤ بالمستقبل | 3 |
| فك الأسر | 1 |
| الإعانة في الفاقة المالية | 2 |
| إنزال الغيث وإخصاب الزرع | 1 |
| الإبراء | 3 |
| تأمين من لجأ إليها على حياته | 2 |
| إعادة الذاكرة والمدارك العقلية لفاقدها وهبة العلم | 2 |
| إطعام الطعام وإشباع الشهوات من المآكل | 1 |
| **المجموع:** | 17 |

المصدر: **مناقب السيدة عائشة المنوبية.**

إذن نحن نلاحظ هنا تجانساً على مستوى الوظائف الاجتماعية مع ما ذكرناه إلى حدّ الآن من أمثلة وقفنا عليها في نفس الفترة بالنسبة لأولياء آخرين، وتنوعاً على مستوى ميادين التدخل يبرز من خلاله الدور الاجتماعي الذي كانت تضطلع به الولية أو الذي نسب إليها وتفاقم حضور الأولياء في الحياة اليومية للناس في المئة السابعة هـ، ويعطي صورة مسبقة عما سيؤول إليه خلال القرون اللاحقة، لا سيما بالنسبة لوظيفة «التنبؤ» بالمستقبل التي ستكتسي مع ولي مثل أحمد بن عروس أهمية كبرى كما سنرى بعد حين.

الملاحظ أيضاً عدم طغيان أية وظيفة بشكل ملحوظ على الوظائف الأخرى ووجود نوع من التناسق بين مختلف الوظائف. حيث نحن أمام ولية تتدخل بشكل شبه متكافئ في عدة ميادين اجتماعية علاوة على عدم وجود أي تخصص منسوب إليها في ميدان محدد دون غيره.

بالنسبة لكرامات «التنبؤ»، الجدير بالذكر أن الولية لم تستشر بشأنها بل إنها تمت بمبادرة منها، وهذا عنصر هام لكوننا سنقف عند ابن عروس

فيما بعد على ما لا يقل عن 25 حالة «تنبؤ» ناتجة عن استشارة مسبقة للولي.

أما هذه «التنبؤات» فإحداها تتعلق بأرض وغراسات[1]، والثانية رواها مؤلف **المناقب** عن الفقيه ابن عبد الرفيع وهي «تنبؤ» الولية بموت أحدهم[2]. أما الثالثة فهي من نوع «التنبؤ» بوظيفة أو خطة[3]. إن الذي يهمنا هنا هو التوظيف الاجتماعي من طرف الخطاب المناقبي لهذا النوع من الكرامات والنموذج الولائي الذي تروج له وكذلك مدى فعاليته ضمن المخيال الجماعي لتلك الفترة.

نلفت إلى أن 5 من الكرامات التي ذكرناها تمت بعد وفاة الولية واقترنت بقبرها؛ ونحن نتعرض أدناه إلى هذا العنصر الجديد في كتب المناقب وهو ذكر فضل الزيارات والمنافع التي يجنيها الإنسان من ورائها والتي تبدو لنا من مقومات الطرافة بالنسبة للفترة الحفصية حيث لم نقف على مثلها في كتب المناقب خلال الفترة السابقة **كمناقب الجبنياني ومحرز بن خلف**. كما أن الجديد هو تفصيل الكرامات التي ينسب تحقيقها إلى الولي بعد وفاته، وذلك بعد أن حُسمت مسألة إمكانها[4]، وهو ما من شأنه أن يشجع الناس على زيارة القبور ويضفي على الخطاب المناقبي طابعاً حياً وملموساً ومصداقية أكبر؛ كما أن تنوع الميادين التي وقعت فيها هذه الكرامات هو أيضاً عنصر مساعد وباعث على الزيارات:

---

(1) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 27.

(2) ن. م.، ص 35ـ36.

(3) وهي خاصة بتقديم ابن عبد الرفيع للخطابة وإمامة جامع الهوى، ن. م.، ص 36ـ37.

(4) هل بموت الولي تتوقف كراماته أم لا، أنظر ابن قنفذ، **أنس**، ص 7ـ9.

| | |
|---|---|
| الإعانة في فاقة مالية (هنا الوفاء بديْن) | 1 |
| إطعام الطعام | 1 |
| تأمين من لجأ إلى القبر على حياته | 1 |
| إعادة الذاكرة والمدارك العقلية وهبة العلم | 2 |
| المجموع: | 5 |

المصدر: مناقب السيدة عائشة المنوبية[1].

## هـ ـ الكرامات الاجتماعية المنسوبة إلى أحمد بن عروس (ت 868هـ)

«إن من رمته يد الأقدار بما أعياه علاجه، أو كان في ظلام شدة ولم يعالجه انبلاجه، أو لم تساعده المطالب أو أشجاه ما هو له طالب أو أثقل الدين ظهره، أو قطع في لبوس البؤس ظهره، أو كان تحت قهر غلبة الرجال، أو طلب نيل شهي آماله بلسان الاستعجال، أو أنهك المرض جسمه أو دهاه ما لم يستطع حسمه، أو طلب خلاص مسجونه (. .) أو تعذر عليه افتكاك أسيره، أو توجه راغباً في تيسير عسيره (. .) وأثقلت كاهله أوزاره، أو استلب منه بيد الفتك إزاره، كل هذا إذا التجأ إلى الله (. .) فيها بسر الشيخ وقراءة هذا الكتاب أو شيء منه نال تمام مراده من الدفع والنفع»[2].

بهذه الكلمات اختتم الراشدي مصنفه في مناقب ابن عروس الذي كتب جلّه في حياة الولي[3] مما يؤكد مدى ما بلغه «توظيف» الولاية في تلك الفترة وخضوعها أكثر فأكثر لمتطلبات النجاعة والفعالية والمنفعة الاجتماعية؛ وإن ما يذكره الراشدي بأسلوب لا يخلو من السجع والتزويق

---

(1) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 22 و20 و25 و26.

(2) ابتسام، ص 514.

(3) انظر ن. م.، ص 5 و7 و220 و230.

الأدبي، من حالات يمكن فيها اللجوء إلى الولي[1]، هي نفس تلك التي ينسب إليه تدخله فيها على النمط الخارق وتأثيره فيها، لكن مفصلة بأكثر دقة ووضوح، وذلك من خلال استعراض مائتي 200 «منقبة»[2] اعتمدناها كقاعدة لدراسة كراماته «الاجتماعية» وفي محاولة رصد اتجاهات تطور الوظائف الاجتماعية للولاية في أواخر الفترة الحفصية.

أما هذه الكرامات فصنفناها حسب الجدول التالي:

| | |
|---|---|
| إغاثة المسافرين بمن فيهم الحجاج | 19 |
| فك الأسر | 7 |
| الإعانة في فاقة مالية | 11 |
| الإبراء (بما فيه من الجن) | 12 |
| إنزال الغيث وإخصاب الزرع | 3 |
| إطعام الطعام وإشباع الشهوات | 12 |
| الإغاثة في السرقات أو في فقدان الحوائج وكل ما ملكته الأيدي | 8 |
| نصرة جيوش المسلمين ونصرة السلطان على أعدائه | 3 |
| الإغاثة من ضيق نفساني | 3 |
| **المجموع**: | 78 |

الجدول ـ أ ـ المصدر: **ابتسام الغروس**[3].

لقد نسب الراشدي إلى أحمد بن عروس ما يقارب 77 «منقبة» في باب المكاشفات وقفنا على 35 منها أذريت «كنبوءات» أي على نمط

(1) وإن هو يؤكد، شأنه شأن جميع مؤلفي كتب المناقب، على أن الولي ليس إلا وسيلة إنما اللجوء هو إلى الله.

(2) ابتسام، ص 379ـ511.

(3) ن. م.

التنبؤ بالمستقبل، أمكن تبويبها، حسب الميادين الاجتماعية التي مورست فيها على النحو التالي:

| | |
|---|---|
| في المرض | 2 |
| في الولادات وشؤون الحمل | 3 |
| في الزواج والقضايا العائلية بما فيها الميراث | 8 |
| في الوظائف (السياسية منها و«الدينية») | 8 |
| في السفر (بما في ذلك للحج وللتجارة) | 7 |
| في شأن فلاحي | 1 |
| في الحروب | 4 |
| في العمليات التجارية | 2 |
| المجموع: | 35 |

**الجدول ـ ب ـ المصدر: ابتسام الغروس.**

والجدير بالذكر أن 23 من هذه «النبوءات» تمت على إثر عملية استشارة الولي أي أن هذا الأخير أصبح يُزار خصيصاً لمعرفة ما يخفيه المستقبل، ويُحفظ كلامه، بل يدوّن لشدة الاعتقاد بأنه متحقق لا ريب في ذلك. يذكر الراشدي أن ابن أخي الولي وهو أبو محمد عبد الله كان مكلفاً من طرف السلطان الحفصي بأن ينقل إليه كلام ابن عروس: «كان السلطان (..) المنتصر (..) كثيراً ما يوصيني بحفظ ما يتكلم به الشيخ (..) أو كَتبه أو إنهائه إليه ويؤكد في ذلك»[1]. ويذكر لنا وقائع إرسال المنتصر لأحد أمراء بني حفص إلى الولي عندما حاصر الأعراب تونس سنة 838هـ/ 1434م[2] لينبئه بمصير المعركة «خاطبني بما أقوله للسلطان عنك»[3].

(1) ابتسام، ص 441.
(2) انظر تاريخ، ص 133.
(3) ابتسام، ص 467.

وبناء على ما ذكره الراشدي لم يكن الولي يستشار فقط في شؤون الحرب والسلم ومن طرف السلطان وحده بل حتى من ترشح لمنصب ما أو عُرضت عليه خطة ما فإنه يستشير الولي فيها؛ فهذا أحد الفقهاء المرشحين للعدالة جاءه مستخبراً فـ«أنبأه» بأنه لن يفوز بها[1]، وهذا فقيه من «أعيان أرباب المناصب» كان على ما يبدو يتطلع إلى أربعة مناصب فبمجرد أن أرسل له الولي رسولاً يطلبه في أربع ركائز «استبشر»[2]؛ أما الفقيه أبو عبد الله محمد بن عصفور فإنه بعث، مع العنب الذي أرسله إلى الولي هدية، يسأله عن مستقبله: «يا سيدي ما تقوله له؟»[3].

وقبل التوجه إلى المشرق أو المغرب برسم الحج أو التجارة كان الولي يستشار أيضاً[4]: «كنت أتردد إلى الشيخ في أمر سفر الحج (. .) وأطلبه سراً في ذلك فلا يوافقني ولم أزل كذلك إلى أن أذن مرة بالقول الصريح»[5]. والطريف أيضاً أنه أصبح يُستشار حتى في شؤون الزواج والطلاق وغير ذلك من القضايا العائلية و«الخاصة»: «خطبني إنسان في ابنتي وألحّ عليّ في ذلك فامتنعت إلى أن أستشير الشيخ (. .) في ذلك»[6]؛ وهذا آخر، أذن لـ[ـه] الولي في الزواج فأحضر له طعاماً لمعرفة ما إذا سيكون أمره ميسراً في ذلك الزواج: «إذا أكل منه فذلك علامة تيسير»[7].

كما كان الولي يُستشار في شؤون المرض؛ هكذا فعل والد قاضي

---

(1) ن. م.، ص 388.

(2) ن. م.، ص 450ـ451.

(3) ن. م.، ص 470.

(4) ابتسام، ص 385 و419ـ420 و437 و478 و495 و499 و455 و471.

(5) ن. م.، ص 495.

(6) ن. م.، ص 436.

(7) ن. م.، ص 428ـ429، انظر أيضاً 466ـ467 و478 و483.

الجماعة أبو عبد الله محمد القلجاني[1] عندما مرض أرسل ولده إلى زاوية ابن عروس: «صلّ إلى الشيخ ابن عروس (..) واحفظ ما يتكلم به»[2]؛ كما أن بعض من مرض ولده فأبى أن يداويه قبل الرجوع إلى الولي[3].

أما العمليات التجارية فلا تنجز قبل إشارته: «امتنعت عن بيعه [هو غلام] إلا بإشارة الشيخ»[4].

إن هذه «النبوءات» المنسوبة إلى ابن عروس هي من نوع الألغاز وأنصاف الجمل، وأحياناً كلمة واحدة[5] وتعابير مبهمة وغامضة لا تُفقه في حينها، إلا أن هنالك في الغالب اعتقاداً بأن كلامه سيتحقق «فانصرفتُ من عنده وأنا جازم أن كلام الشيخ إنما هو لأمر سيكون وشدّة تبدو للناس»[6].

إن 12 «مكاشفة» بالمستقبل تمت بصفة عفوية من طرف ابن عروس أي أنه لم تقع استشارته فيها مسبقاً؛ أما وظيفتها ضمن آليات الخطاب المناقبي فهي شحذ الاعتقاد بقدرة الولي على معرفة الغيب، وإضفاء مشروعية على عملية استشارته، والترويج لنموذج الولي ـ المتنبئ visionnaire. وتبدو لنا الروايات التي تَنسب إلى الولي «نبوءات» في تعيين هذا قاضياً للجماعة وآخر إماماً وخطيباً وثالثاً مفتياً[7]، موكول إليها أكثر

---

(1) حوله انظر أعلاه (ص258 الهامش 5).
(2) ابتسام، ص 468ـ469.
(3) ن. م.، ص 460.
(4) ن. م.، ص 479.
(5) كقوله «سروالي سروالي» وفي اليوم الثالث صار المعني بهذه «النبوءة» والياً، ن. م.، ص 470ـ471.
(6) ن. م.، ص 430.
(7) انظر ما نُسب إلى أبي عبد الله محمد القلجاني من رؤية ابن عروس في النوم يقول له

من غيرها الاضطلاع بهذه الوظيفة. ولنفس الوظيفة سُخّرت أيضاً «النبوءات» حول ثقاف هذا أو عزل ذاك أو قتل ثالث من الشخصيات التاريخية التي تروي لنا كتب التاريخ من ناحيتها الظروف التي حفّت بكل منها[1]. وكذلك الشأن بالنسبة للنبوءات «السياسية» حول مآل معركة ومصير أحد المتآمرين على السلطان[2] إلخ، من أحداث سياسية يُنسب التنبؤ بها إلى الولي إظهاراً لقدراته الخارقة وتفنيداً لأقوال منتقديه وشحذاً لإيمان معتقديه.

إن الميادين والمسائل المتعددة التي يمارس فيها ابن عروس قدراته الخارقة تبرز مدى عمق التدخل الاجتماعي للولي، وسعة دائرته التي تشمل جميع ما يعترض الإنسان من شؤون وشجون حياتية؛ بحيث وإن لم نقف على وظيفة جديدة كلياً أو ميدان جديد لم يكن الولي اقتحمه من قبل، فجميعها وظائف عهدناها ووقفنا عليها عند أولياء آخرين خلال الفترة الحفصية، إلا أن هذا الحضور المكثف للولي الذي لا يُخاض في أي شيء من القضايا العامة والخاصة قبل العودة إليه واستشارته والاطمئنان إلى رأيه، هو الذي يبدو لنا جديداً وطريفاً، ونرى فيه بالذات أحد أهم مظاهر سلطان الولي وعنواناً أساسياً من عناوين تأثيره في المجتمع.

---

= «يا قاضي المسلمين يا مفتي المسلمين (..) فبعد زمن قريب من هذه الرؤية توليت القضاء والفتيا» ابتسام، ص 468ـ469، انظر أيضاً ن. م.، ص 418 بالنسبة للقاضي عمر القلجاني.

(1) ن. م.، ص 506، «التنبؤ» بثقاف القائد نبيل ابن أبي قطاية وذلك سنة 857هـ/1453م، انظر حوله **تاريخ**، ص 147.

(2) ابتسام، ص 506، «التنبؤ» بأخذ أحد ملوك بني حفص ممن خرج على طاعة الخليفة وتحصن بجبال بجاية، انظر حول هذه الأحداث **تاريخ**، ص 137ـ138 ويؤرخها الزركشي سنة 840هـ/1436م وكذلك ابتسام، ص 457؛ حول أحداث سنة 838هـ انظر **تاريخ**، ص 132ـ133.

## * ابن عروس أو سلطان الكلمة

إن الذي لفتنا من خلال دراسة مناقب ابن عروس هو المكانة الجديدة التي تبوأتها الكلمة والقدرة المنسوبة إليها؛ بحيث يبدو لنا سلطان ابن عروس هو بالذات سلطان الكلمة. وليس اعتباطاً أن أول منقبة يستهل بها الراشدي خطابه هي حول نمط إذراء الولي للكلمة ونمط تقبّلها وتفسيرها من طرف المزدحمين على بابه من «أرباب الحوائج». أما الإذراء فقد ذكرنا أنه على النمط الكشفي: «يجيب كل واحد عما في نفسه كأنه يشاهدها»؛ أما الكلمة في حد ذاتها فهي مشحونة قدرة وفعالية، فهي «تمنع» و«تعطي» و«تصرّح»؛ أما نمط التقبل والتفسير، ففيه اجتهادات: «يقول الراشدي: «وما زال [الولي] (..) يتكلم بالكلمة يتجاذبها بين يديه عدد كثير وكلهم يرى أنها إليه (..) وإن كان بعض من لازم الشيخ واستقرأ أحواله يزعم أن أول كلمة يسمعها الزائر من الشيخ هي التي تخصّه في مراده، وأن كل ما يسمعه سواها له ولغيره من الواردين قبله، وزعم غيره أن الأمر المستقرأ من حال الشيخ مع الزائر إذا سمع منه كلمات عديدة ولم يدر ما يرجع إلى حاله منها أنه يتفقد ما يبقى من ذلك في حفظه بعد انفصاله عن المقام، فما كان من ذلك فهو الذي يقتبس منه مراده»[1].

يتضح من هذا الكلام ومن تعدد الاجتهادات أن هذه المسألة مثّلت مشكلة حقيقة، ما كانت لتكون لولا اعتقاد الناس في كلام الولي ولولا تسليمهم له مقاليد حياتهم وقراراتهم على النحو الذي ذكرناه أعلاه ولولا الإرادة الذاتية في طاعته. والملفت أن نمط تقبل كلمة الولي ليس نمطاً عقلانياً بل إنه يترك مساحة كبرى للصدفة ولاجتهاد طالب الكلمة ولعدد

(1) ابتسام، ص 380.

كبير من العناصر التي تنفلت عن أي تحكم عقلاني، كالتعويل على الذاكرة وغيره بحيث قد يخطئ طالب الاستشارة بين ما هو له وما هو لغيره من كلمات الولي، لكن هذا ليس مهماً، فنحن لسنا في نسق عقلاني بل في منظومة يلعب فيها الغيب والاعتقاد فيه دوراً حاسماً أساسياً في الوعي الجماعي وفي الشخصية الجماعية. المهم هنا أن المعتقد انفصل عن المقام مثقلاً بكلمة الولي التي ستحدد سلوكه وقراره وعلاقاته الاجتماعية؛ أي المهم ليست الكلمة في حد ذاتها بقدر ما هي قدرة الكلمة وفعاليتها، أي قدرتها على الفعل والتأثير في الوجدان والسلوك.

وفي الختام نحن نميل إلى اعتبار أن من بين الجدولين اللذين ذكرناهما أعلاه، قد يكون **الجدول ب** هو الأهم لما يحمله من دلالات على تجسيد ابن عروس لدور اجتماعي جديد ولنموذج ولائي طريف: الولي ـ المتنبئ أو الملهَم الذي لا يؤثّر في زمنه وبين أقرانه بالأعمال الخارقة المنسوبة إليه بقدر ما يؤثر بكلمته وبقدرة هذه الكلمة على تحديد سلوكيات البشر.

## 4 ـ الهم الإسكاتولوجي أو الأخروي

هل أن الهمّ الإسكاتولوجي غاب عن سكان إفريقيّة في تلك الفترة؟ لقد وقفنا في ترجمة الجديدي (ت 786هـ) على الولي يطمئن أحد خواصه الذي وقع في نفسه الوقوف بين يدي الله وكيف يكون الخلاص فقال له: «لا تخف فأنت ولدي»[1] كما أن أحد العناصر الثابتة في البنية الخوارقية بإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية هو رؤية الولي بعد وفاته من

---

(1) **معالم** IV، ص 232.

طرف بعض أصحابه في المنام يطمئن جمهور أصحابه وأحبابه ومن حضر جنازته على مصيره بعد الموت ويزف إليه بشرى مغفرة ذنوبه[1] أما ما يتصدر هذه الرؤيا فهو السؤال التقليدي: «ما فعل الله بك؟»، فيجيب الولي عادة: «غفر لي ورضي عني وغفر لكل من حضر مجلسي وصلى على جنازتي»[2]. يفسر هذا الاعتقاد بمغفرة الذنوب بواسطة شفاعة الولي وبركته نتيجة لحضور جنازته والصلاة عليه، ازدحام الناس على جنائز الأولياء وليس فقط بإفريقيّة بل بالمغرب الأقصى أيضاً حيث جاء في **تشوّف** التادلي في سياق ترجمته لأبي يعقوب يوسف بن محمد بن أمغار الصنهاجي من أهل رباط تيط من بلد آزمور (ت 614هـ): «(..) ولما مات جاء الناس من الجهات لحضور جنازته (..) ويقال إنهم كانوا نحواً من خمسة عشر ألفاً»[3]؛ ويروي التادلي أن الولي سئل في منام عما فعل به الله قال: «غفر لي وبشّرني أنه قد غفر لكل من حضر جنازتي».

ولقد وقفنا على عديد الأمثال عن هذه الظاهرة؛ حيث روى صاحب **المعالم** في سياق ترجمته لأبي داوود عبد السلام الكندي (ت 648هـ بالقيروان) أن الناس «كسّروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وتولّت العامة حمله إلى قبره على رقابهم»[4]؛ أما أبو عبد الله الدكالي (ت 696هـ) فـ «حضر جنازته جمع من الناس (..) وكسروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه»[5]؛ وكذلك أبو عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699هـ/

---

(1) وهي من ثوابت العقلية الدينية الشاملة لكافة البلاد الإسلامية كما تبدو من خلال كتب الطبقات والتراجم.

(2) انظر مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 49 ب انظر أيضاً حلل III (م) 5261، ص 87ب، وكذلك درّة، ص 181.

(3) **التشوف**، ص 426.

(4) **معالم** IV، ص 17.

(5) **معالم** IV، ص 42.

1299م) «اجتمع بجنازته خلق لا يحصون»[1]؛ وقد ترك لنا الراشدي وصفاً مفصلاً[2] لجنازة أحمد بن عروس وكيف أن السلطان أبا عمرو عثمان «أمر (..) بعدم إخراجه إلى جامع الزيتونة خوفاً (..) من الفتنة الناشئة عن ازدحام العامة على نعشه»[3]، وكيف اضطر إمام الجامع لما لم يستطع الوصول إلى الزاوية من شدة ازدحام الخلق «على أنواعهم وطبقاتهم» إلى تسوّر سطح الزاوية.

كما أن سؤال الولي في الدعاء لفائدة الناس كان أيضاً لا يغيب عنه الهاجس الأخروي حيث جاء في أحد كتب المناقب على لسان بعض الأولياء: «سألنا الله (..) أن لا يردّك خائباً لا من الدنيا ولا من الآخرة»[4].

## 5 ـ وظائف الأماكن المقدّسة

إن إقرار فقهاء المغرب خلال المئة الثامنة هـ/ 14م بأن «الكرامة لا تنقطع بالموت»[5] أزال آخر عقبة أمام انتشار وتعميم ظاهرة تعظيم الأولياء بعد موتهم لا سيما المتصل منها بزيارة القبور والتضرع عندها، في نفس الوقت الذي كرَّس فيه واقعاً تاريخياً كان أصبح راسخاً في الممارسة الاجتماعية منذ عديد القرون. إن أدب فضل الزيارات ـ وهو من الأغراض «القديمة» ـ شهد هو الآخر انتعاشاً موازياً. فبركة الولي تتواصل بعد وفاته وتمتد إلى قبره الذي يصبح هو الآخر مقر وقوع

---

(1) ن. م.، ص 48.

(2) **ابتسام**، ص 248ـ250.

(3) ن. م.، ص 249.

(4) **مناقب مبارك العجمي** (م) 18555، ص 2أ.

(5) على لسان أحدهم وهو ابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ) انظر **أنس**، ص 7ـ9.

الكرامات والخوارق، ولقد وقفنا من جملة كرامات المنوبية ـ وعددها 52ـ على 12 كرامة في مماتها، أي حوالى 23%؛ وهنا أيضاً أنيطت بهذه الزيارات وظائف محددة أصبحت شيئاً فشيئاً مقننة وارتبطت فعاليتها بطقوسية محددة، كما أصبح هنالك نوع من التخصص في الوظائف بين الأماكن المقدسة؛ فزيارة «الشرف» و«الزلاج» مثلاً «ولو في الشهر مرة» وظيفتها تيسير الحج لمن «عسرت عليه طريق مكة»[1].

ولما كان الحج، مع ما يتطلبه من جمع المال ومن تخطي الصعاب في فترة انعدم فيها الأمن وكثر فيها قطاع الطرق، ليس من الشيء اليسير، تم التعويض عنه بإقران زيارة عدد من الأماكن المقدسة بوظيفة الإغناء عن الحج: «قال بعض أهل الأحوال ذهبت إلى الحج وذهبت إلى بيت المقدس فوجدت رجلاً من أهل الأحوال قال لي من أي البلاد أنت فقلت من تونس قال لي عندكم المغارة وعندكم سيدي محرز بن خلف وعندكم هذه الأماكن بتونس وتفترق إلى هنا (..) وإني سمعت من شيخي (..) يقول زيارة الأماكن بحجة مبرورة»[2].

هذه الزيارات لم يغب عن فوائدها البعد الإسكاتولوجي واقترنت أيضاً بوظيفة إنقاذية: «من زار المقام [مقام الشاذلي] وأحيا فيه الوقت ليلة الجمعة وقرأ حزباً من أحزابي كان معي وفي حزبي في الدنيا والآخرة»[3]، وجاء في فضل زيارة المقام أيضاً إلى جانب تكفّل الله

---

(1) **تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي** (م) 18555 ص 9ب انظر أيضاً **مناقب المغارة التي بجبل الزلاج** (م) 18555، ص 29 ب.

(2) **مناقب المغارة التي بجبل الزلاج** (م) 18555، ص 30 ب.

(3) قول منسوب إلى الشاذلي ن. م.، (م) 18555، ص 22أ، انظر أيضاً 28 ب: «كان حسابه حسابي في الدنيا والآخرة».

بـرزق الـزائـر وشـفـائـه مـن مـرض عـضـال، أن «زيـارتـه مـثـل دخـول الفردوس»[1]، وأنها تجلب مغفرة الذنوب[2]، والزائر للمكان المقدس يحظى بوجود الولي إلى جانبه في القبر «يؤنسه»[3]، وهو يجيب عنه عند سؤاله من طرف منكر ونكير[4]؛ وهنالك رواية منام حول تدخل أبي الحسن الشاذلي مع الملكين ومشهد مثول أحد الناس بين يدي الله، والميزان[5].

وفي إطار تخصص عدد من الأماكن بوظائف محددة، جاء أن زيارة سبعة جبال بتونس ـ من بينها زغوان «وإشكال الأسرار»[6] وجبل المنارة حيث مقام أبي سعيد الباجي و«الزلاج» ـ تجعل زائرها «من الفتن آمن ومن عواقب الأمور سالم ومن بركة الرجال غانم»[7].

(1) ن. م.، ص 22ب.

(2) ن. م.، ص 27ب.

(3) «وكنت ونيسه في القبر» عامية والمقصود «أنيسه»، ن. م.، ص 28 أ.

(4) «وكنت مجاوباً عنه في سؤال الملكين» ن. م.

(5) ن. م.، ص 28 ب.

(6) ربما هو جبل إشكل الموجود في شمال البلاد التونسية راهناً.

(7) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 142 ب. حول مواقع هذه الجبال وغيرها كجبل «السيادة» المرجح أنه جبل السيدة عائشة المنوبية وجبل أبي خفاجة وجبل حمزة، انظر ع. الدولاتلي مدينة **تونس في العهد الحفصي**، ص 258 ومن الجبال الأخرى المشهورة لفضلها والمعروفة بتعبد الأولياء فيها خلال الفترة الحفصية سبق وذكرنا جبل ماكوض الذي «جرت العادة أنه يتعبد به ويجتمع فيه الأولياء» (**نزهة** II، ص 309)؛ أما جبل زغوان فإن التعبد فيه من التقاليد القديمة حيث تروي كتب المناقب أن عبد الرحمان المناطقي من أولياء المئة الخامسة هـ كان كثيراً ما يتعبد فيه، انظر مناقبه (م) 18441، ص 42ـ43. وجبل أمسيون شمالي بجاية «معناه العقبة الكأداء» (**التشوف**، ص 428 هامش 341)، وجبل رجراجة أو رجوجة الذي كان ينقطع فيه أبو زكرياء يحي الزواوي (ت 611هـ) ن. م.، كما ذكر العبدري قرطاجنة التي كان «أهل تونس يخرجون إليها تفرجاً وتعبداً» **الرحلة المغربية**، ص 35.

والجدير بالذكر أن هذه الأماكن ليست جامدة أو ميتة بل لها شأنها شأن الأولياء أنفسهم، قدرة خارقة وبركة. فهذه الجبال السبعة ـ وهو رقم مقدس[1] ـ هي أمان لتونس تحميها من الكوارث الطبيعية من زلازل وغرق وحرق وخسوف[2].

كما اقترنت فوائد الزيارات بمواعيد محددة أصبحت شرطاً لها «فمن زار الجبل [الزلاج] صبيحة الجمعة والسبت أعطاه الله إحدى عشرة خصلة»:

- تنوير القلب؛
- سماحة الوجه؛
- راحة البدن؛
- قلة التعب في هم الرزق؛
- الحفظ من المخاوف؛
- الأمان من المصاعب؛
- تيسير الأمور؛
- (..)[3]؛
- درع من القلة؛
- أمان من كل بلية ومصيبة[4].

(1) حتى في المرجعية الصوفية فـ «الأخيار» أو «الأقطاب» 7 و«النجباء» أو النقباء» 70 في الهرم الصوفي انظر نزهة II، ص 242.

(2) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 142 ب.

(3) غير واضحة في المخطوط.

(4) هي في الواقع 10 لا 11 «خصلة» وقفنا عليها تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م) 18555، ص 10 أ.

والملاحظ هنا الجمع بين الفوائد المادية والفوائد المعنوية.

إن جميع هذه «الوظائف» اقترنت جدواها ونجاعتها بطقوس محددة أكسبتها فعاليتها وشهدت خلال الفترة الحفصية بداية تقنين وترويج من خلال أدب المناقب.

# الفصل العاشر

# طقوس ذات فعالية

اعتمدنا في مقاربتنا لهذا الفصل على التحديد الذي توخاه مارسيل موس للطقوس بوصفها «أفعالاً تقليدية» أي يقع إنجازها حسب طريقة تم اعتمادها من طرف المجموعة أو سلطة معترف بها، وبالتالي هي أفعال متكررة وتخضع لتقنين، وتتميز عن غيرها من الأفعال التقليدية (كالآداب مثلاً) بكونها تقترن بنجاعة (efficacité) مادية ملازمة لها ومنسوبة إليها، إلا أنها هنا أيضاً تتميز عن غيرها من الأفعال التقليدية الناجعة (كالتقنيات الصناعية مثلاً) بكون نجاعتها تعود لا إلى مجهود آلي فعلي (كما في الميدان الصناعي) بل إلى تدخل قوى وتأثيرات محددة، من خاصيات الطقس أن يحركها؛ لكن وفي حين تتأتى نجاعة الطقوس السحرية من الطقس نفسه الذي يبدو وكأنه تسكنه «روح» وحياة، إن نجاعة الطقوس الدينية مصدرها من ناحية الطقس نفسه لكن أيضاً الكائنات الدينية التي تتوجه إليها هذه الطقوس[1].

هل وفّقنا تماماً في عملية التمييز بين ما ينتمي إلى دائرة الطقوس وبالتالي ينطبق عليه تحديد موس المذكور أعلاه، وبين ما لا يرتقي إلى درجة الطقس بمختلف مقوماته وشروطه إنما يبقى مجرد ممارسات؟

---

(1) انـظـر: M. MAUSS, Oeuvres I, *Les Fonction Sociales du sacré*, Ed. Minuit, Paris, 1968 pp. 402-408.

إن المجال لا يتسع هنا في إطار هذا العمل للتوغل في هذه المسألة التي تستوجب دراستها العودة إلى تاريخ مختلف الطقوس والممارسات التي وقفنا عليها لمحاولة الإحاطة بأصلها وكيفية تطورها، وكذلك لتحليل الهياكل العميقة لهذه الطقوس واستنباط معانيها واقتراح نظام أو أنظمة تفسيرية وتأويلية لها؛ وهو ما تعنى به المقاربة الأنتروبولوجية.

إن ما حاولنا القيام به هنا هو الوقوف على الممارسات التي تندرج في مقولة تعظيم الأولياء وعلى ما يمكن اعتباره يندرج في دائرة «الطقوس» بالمعنى المذكور أعلاه، التي أفرزتها تجربة التصوف والولاية بإفريقيّة في الحقبة الحفصية حسب ما ذكرته مصادرنا، ومحاولة تنظيم وترتيب هذه الممارسات والطقوس حسب تنميط يراعي أساساً وظيفة هذه الممارسات تاركين جانباً التنميط الذي توخاه موس MAUSS بين طقوس «يدوية» وطقوس «شفهية»، أولاً لكون العديد من هذه «الطقوس» والممارسات ذات طابع مزدوج «يدوي» «وشفهي» وثانياً لكون التنميط على قاعدة الوظيفة يسمح لنا بإحاطة أدق وأكثر ملاءمة مع المقاربة التاريخية في حين أن التنميط الآخر يبدو لنا أقرب إلى المقاربة الإتنولوجية.

علماً بأن ما راعيناه هو الوظيفة الرئيسية للطقس والتي لا تنفي وجود وظائف أخرى فرعية بحيث يبقى هذا التنميط نسبياً لا مطلقاً.

كما أن المقارنة بين هذه الطقوس والممارسات الجارية في فترتنا بإفريقيّة وبين ما ذكرته مصادرنا عن الطقوس بالمشرق سمحت لنا بالوقوف على مدى الخصوصية الإفريقيّة ضمن المجال الإسلامي.

ولما استوقفنا الطابع السحري، أقله ظاهرياً، لبعض الممارسات أو ما قد تكون حافظت عليه من علاقة بطقوس سحرية قديمة، خصصنا فقرة لمسألة الولاية والسحر متوخّين هنا أيضاً الأدوات المنهجية التي استعملها مارسيل موس في تمييزه بين الطقوس الدينية والطقوس السحرية أي في ما

أسماه بـ «اللاتواصل» «La solution de continuité» بين هذين النمطين من الطقوس.

## 1 ـ الطقوس والممارسات ذات الوظيفة الشفائية

### أ ـ المسح[1]

هو من «الطقوس» الرائجة سواء اقترنت وظيفته الشفائية بشفاء مرض مادي أو بـ «إماتة» النفس أو تربيتها بوصفها مصدر الأهواء الواجب على كل صوفي ترويضها وتطهير النفس منها؛ كما أنه من الممارسات التي يمكن مقاربتها بالنمط النبوي سواءً في الجانب الشفائي[2] أو في الجانب التكريسي consécration على النمط التوراتي كمسح ساموييل لداوود[3] علماً بأننا لم نقف إلا على حالة وحيدة من هذا النوع الأخير وهي ليست بإفريقيّة إنما بالمغرب الأقصى وتعود إلى المئة السادسة هـ/ 12م حيث ينسب إلى أبي مدين قوله عن شيخه أبي يعزى يلنور (ت 572هـ): «مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون منه كذا وكذا»[4].

لقد وقفنا على خمس حالات من المسح أربع منها باليد فقط دون تفل، وهي مقترنة بدعاء، أي أننا أمام ممارسة يدوية مشفوعة بممارسة شفاهية. توزعت هذه الحالات بين المئتين السابعة هـ/ 13م والتاسعة هـ/

---

(1) نستثني من هذه الفقرة جميع حالات الرقية بواسطة المسح التي نعالجها في الفقرة الموالية مكتفين فقط هنا بحالات المسح التي لم تقترن برقية.

(2) نمط الشفاء المنسوب إلى المسيح بواسطة وضع اليد أو المسح بالريق القرآن، 5 الآية 110 و3 الآية 49 و.L'Evangile selon Marc 7/33 et 8/23

(3) انظر: A. LODS, *Israël des Origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris 1930, p. 27.

(4) أنس، ص 15.

15م، مما يدل على نوع من التواصل والثبات في بنية هذا «الطقس» الشفائي. أما الحالة الخامسة فهي من المئة التاسعة هـ/ 15م اقترن فيها المسح بالتفل ولم يصحبهما أي دعاء. أما بالنسبة لوظيفة هذه الممارسة ففي ثلاث حالات أنجزت لشفاء مرض مادي وفي حالتين لإماتة النفس (مصدر الشهوات) والأهواء والأمّارة بالسوء في المرجعية الصوفية[1].

## أ ـ 1 ـ المسح باليد المشفوع بدعاء

ـ أورد مصدر متأخر[2] لكن نقلاً عن أحد المصادر الحفصية وهو الهواري صاحب كتب المناقب ـ الذي تنسب إليه من جملة هذه الأخيرة **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628هـ) ـ كيف دخل عليه [أي على الهواري] أبو عبد الله السقطي وهو أحد أولياء المئة السابعة هـ/ 13م[3] وكان به مرض شديد «فوضع يده عليّ وقال يا عظيم ثلاثاً ولم يزد شيئاً فوجدت العافية في الوقت»[4].

ـ ينسب إلى أبي عبد الله محمد الحبيبي (ت 693هـ)، من أصحاب الشاذلي، «إماتة نفس» تلميذه أبي عبد الله محمد بن سلطان (ت 701هـ) من أصحاب أبي الحسن أيضاً، بواسطة المسح باليد: «مر بيده على صدري وقال لي أرجو الله أماتها. فماتت نفسه حتى كان لا يرى لها حظاً»[5].

كما يُروى عن أبي عبد الله محمد بن سلطان رؤيته لأبي الحسن

---

(1) انظر السهروردي، عوارف، ص 444ـ445.

(2) **حلل** III (م) 5261، ص 189.

(3) السقطي، من أصحاب أبي علي النفطي وأبي سعيد الباجي، ذكره الهواري في مناقب هذا الأخير (م) 18419، ص 41ب.

(4) **حلل** III المصدر المذكور.

(5) درّة، ص 206.

الشاذلي «وفي حجره أفعى وهو يمسح عليها بيده فقال: اللهم هذه نفس أبي عبد الله بن سلطان[1] أربّيها له. ثم رمى بها فانشقت الأرض وابتلعتها»[2].

ـ ينسب إلى أحمد بن عروس (ت 868هـ) شفاؤه لعين صبية بشكل لا يخلو من الطرافة ويمكن اعتباره يشكل مغايرة (variante) لطقس المسح مع حفاظ هذا الأخير على بنيته من حيث طبيعة الحركة اليدوية ـ مسح باليد دون تفل ـ واقترانها بدعاء شفهي، حيث يروي الراشدي أنه «جعل يمسح على نفسه [وليس على العين المريضة] وينادي كأنه يستغيث بالله يالله عيني»[3]. إلا أننا نراه في مشهد لاحق واستكمالاً لشفاء عين الصبية «جعل يمسح على وجهها ويتابع المسح كأنه يدافع شيئاً تحت جلد وجهها»[4]، مما يؤكد أنه رغم عنصر التغير الذي ذكرناه أعلاه، فإن هذه الممارسة بقيت محافظة على جانب كبير من التماسك والثبات في بنيتها.

والجدير بالذكر هنا ـ كما في الدعاء المرافق لعملية الرقية مثلما سنرى لاحقاً ـ أنه خلافاً للدعاء في الطقوس السحرية المقترن هو الآخر بنجاعة وفعالية، إن الدعاء في الطقوس الدينية كما أشار إلى ذلك موس يتوجه إلى قوى دينية ـ هنا إلى الله ـ، أما الدعاء في الطقس السحري فإنه لا يتوجه إلى أية قوة خارجة عنه. وهو يفعل دون أي تدخل خارجي[5]. سوف نعود إلى هذه المسألة ـ الولاية والسحر ـ في فقرة مستقلة لاحقاً.

---

(1) هو أخو أبي العزائم ماضي بن سلطان (ت 718هـ) خديم أبي الحسن انظر ترجمته في درّة، ص 195ـ210 ومناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 89 ب ـ 94 أ.

(2) درة، ص 206.

(3) ابتسام، ص 449ـ450.

(4) ن. م.

(5) انظر: M. MAUSS, *op cit*, p. 410.

ووقفنا على نفس هذه الممارسة الشفائية بالمغرب الأقصى مما يؤكد مرة أخرى مقولة المجال المغربي مع وجود الخصوصيات، حيث روى ابن قنفذ في ترجمته لأبي مدين وشيخه أبي يعزى يلنور كيف مسح هذا الأخير على عين أبي مدين فعاد بصره[1].

كما روى ابن قنفذ من جملة مشاهداته أثناء سياحته بالمغرب الأقصى (من سنة 759 إلى 776هـ) مشهد شفاء بواسطة المسح باليد والدعاء الصامت: «فمسح بيده[2] المباركة عليه وحرك شفتيه فذهب ألمه بقدرة الله تعالى وببركته»[3] حيث من الواضح هنا أن النجاعة أو الفعالية مأتاها تدخّل خارق من قوة دينية (الله) وكريزما الولي وبركته التي يبقى مصدرها هي الأخرى وفي آخر المطاف القوة الإلّهية.

## أ ـ 2 ـ المسح المشفوع بتفل وغير المقترن بدعاء

وقفنا على حالة من هذا النوع في المئة التاسعة هـ/ 15م تُنسب إلى أحمد بن عروس (ت 868هـ) إلا أنها اقترنت بعنصر طريف مقارنة مع ما عهدناه في الممارسات الشفائية من مسح على موضع المرض سواء بإفريقيّة أو بالمغرب الأقصى، فنرى الولي هنا يتفل في يده ويمسح بها على شاشية كانت على رأسه[4]، ونحن لم نقف على حالات مشابهة.

إن المسح بالريق كممارسة شفائية كان معروفاً بالمغرب الأقصى في المئة السادسة هـ/ 12م حيث ينسب إلى أبي تميم عبد الرحمان الهزميري

---

(1) أنس، ص 15.

(2) هو أحد الخطباء الصلحاء أبو الحسن علي بن أيوب كان «لجأ إليه (..) رجل يشكو بوجع في بطنه».

(3) أنس، ص 84.

(4) ابتسام، ص 505.

من إخوان أبي مدين استعماله له في شفاء مريضة بالبرص: «وجعل يحدثنا ويمسح بريقه على موضع البرص المرة بعد المرة (..) ونظرت إلى وجه أختي فإذا هو قد ذهب البرص منه»[1].

## ب ـ الرقية

جاء في **لسان العرب** أن الرُقية هي العوذة[2] التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمى والصَرَع[3]. والرقية هي من الطقوس القديمة كان يمارسها العرب القدامى (أي قبل ظهور الإسلام) حيث جاء في **لسان العرب** أن الرسول «خاف أن يقع فيها [أي في الرقية في زمنه وبعد ظهور الدعوة] شيء مما كانوا يتلفظون به ويعتقدونه من الشّرْكِ في الجاهلية وما كان بغير اللسان العربي مما لا يعرف له ترجمة، ولا يمكن الوقوف عليه فلا يجوز استعماله»[4].

إذن يُستنتج أن الجانب السحري لهذا الطقس والذي نهى عنه الإسلام يتمثل في الكلمات والألفاظ التي كان يقع التفوّه بها وفي الاعتقاد بالفعالية والنجاعة الملازمة لهذه الألفاظ والمتأتية منها وبقدرتها المطلقة على الشفاء؛ يقول ابن منظور: «إن الرقي يكره منها ما كان بغير اللسان العربي وبغير أسماء الله (..) وصفاته وكلامه (..) وأن يُعتقد أن الرُقية نافعة لا محالة فيتّكل عليها»[5]؛ وهو نفس ما أكده موس بالنسبة

---

(1) أنس، ص 31ـ32.

(2) من عاذ يعوذ به: «لجأ إليه واعتصم» لسان IV، ص 3162ـ3163 (طبعة ب) والعوذة هي «الرقية يرقى به الإنسان من فزع أو جنون، لأنه يُعاذ بها».

(3) ن. م.، ص 1711ـ1712.

(4) ن. م.

(5) ن. م.

للطقوس السحرية وللفارق الجوهري بينها وبين الطقوس الدينية[1].

والتعوّذ هو الآخر من الطقوس القديمة عند العرب والتي ذكرها القرآن[2]، «حيث إن العرب، كانوا إذا نزلت رفقة منهم في واد قالت: نعوذ بعزيز هذا الوادي من مَرَدة الجن وسفهائِهم»[3]. وكانوا أيضاً يكتبون ويعلقون فوق أجسادهم التعاويذ من العين والفزع والجنون[4]، وقد نهى عنها الإسلام إلا التعوّذ بالقرآن وأسماء الله[5].

إذن فنحن هنا أمام طقس قديم وقع ادماجه ضمن المنظومة الإسلامية لكن بعد تغيير جوهري في بنيته تحول معها من طقس سحري إلى طقس ديني، وإن هو حافظ على نفس الشكل ونفس الوظيفة: الرقية بالتعوذ للشفاء من عين أو حُمة؛ وتُنسب إلى الرسول أحاديث يجيز فيها الرقية ذكرها ابن منظور: «استرقوا لها فإن لها النظرة، أي أطلبوا لها من يَرقيها»[6]، وأنه «أمر (..) غير واحد من أصحابه بالرقية وسمِع بجماعة يرقون فلم ينكر عليهم» إلا أنه يُنسب إلى الرسول حديث آخر يذكر فيه «الذين لا يسترقون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون» بوصفهم هم «الذين يدخلون الجنة بغير حساب»[7]. ويفسر ابن منظور هذا التضارب بين الجواز والنهي في كلام الرسول بأن هذه الدرجة [الذين لا يسترقون] هي للخواص فمن صبر على البلاء وانتظر الفرج من الله بالدعاء كان من جملة الخواص ومن لم يصبر رخّص له بالرقية والتداوي والعلاج.

---

(1) انظر: M. MAUSS, *op cit*, p. 410.

(2) ﴿أنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن﴾ السورة 72 (سورة الجن) الآية 6.

(3) لسان IV، ص 3163.

(4) ن. م.

(5) ن. م.، ص 1711_1712.

(6) ن. م.

(7) ن. م.

أما عن الكيفية العملية التي كان يمارس بها هذا الطقس قديماً فإن ابن منظور لا يعطينا أية معلومات تمكننا من تبيّن مدى التطور ـ أو التواصل ـ الذي عرفته ممارسة الرقية بإفريقيّة في فترتنا في أوساط الصوفية والأولياء[1]، مقارنة مع الأشكال الأصلية التي مورست بها قديماً في الجزيرة العربية.

الملاحظة الأولى هي أننا وقفنا على الطقس طوال الفترة الحفصية أي في القرون الثلاثة، السابع هـ/ 13م والثامن هـ/ 14م، والتاسع هـ/ 15م، مما يدل على أنه من الطقوس الشفائية التي لازمت تجربة التصوف والولاية، بجانب كبير من الثبات في البنية، حيث أظهرت دراسة مختلف الحالات التي ذكرتها مصادرنا ـ وهي ست حالات ـ أن الرقية كانت تجمع بين عنصرين: عنصر «يدوي» ـ المسح أو الدلك أو مجرد وضع اليد على الموضع المطلوب شفاؤه ـ وعنصر شفاهي ـ الدعاء وذكر بعض الآيات القرآنية ـ باستثناء الحالات التي كانت تطلب فيها الرقية للتخليص من خيالات أو أوهام أي مما ليس بالمرض الحسي، فيكتفى حينئذ بالدعاء الشفهي فقط دون لمس. وأخيراً وقفنا على حالة من الرقية في النوم.

**ـ في المئة السابعة هـ/ 13م**

من أقدم الأمثلة التي عثرنا عليها في مصادرنا، ما رواه الهواري مؤلف **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628هـ) والمعاصر له ـ لكن دون إعطائنا تفاصيل حول كيفية إتمام العملية ـ بشأن رقية الولي للسيد أبي

(1) علماً بأن مصادرنا تنسب إلى غير هؤلاء القيام بهذه الممارسة انظر **معالم** IV، ص 203 حول رقية الشبيبي ت 782هـ للسلطان الحفصي أبي العباس الذي كان «يعتقد»، انظر الفصل XII حول الفقهاء والأولياء والتنافس من أجل الهيمنة الكاريزماتية.

العلا[1] نزولاً عند طلب هذا الأخير «ففعل ثم ورد على الشيخ حال فخرج وأمر له السيد أبو العلا بألف دينار [ربما مكافأة له على رقياه] فردّها عليه ولم يقبلها»[2].

ـ ممارسة أخرى للرقية وقفنا عليها خلال المئة السابعة هـ/ 13م بالقيروان حيث ينسب إلى أبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699هـ) أنه «كان يرقي حتى النساء من فوق العباءة، فأكثر الناس عليه في أمر النساء فترك ذلك»[3] إذن موضع الاعتراض هنا ليست الرقية في حد ذاتها إنما ممارستها من طرف رجل على النساء وإن اكتفى بلمس الموضع المطلوب شفاؤه من فوق العباءة[4]. إلا أنه في هذا الصراع بين الولاية وتقاليد المجتمع، ستكون الغلبة للولاية، وذلك بتدخل خارق في صورة رجلين «خرجا من السور، قالا [للولي] لِمَ لم ترق» وجاء رد الولي ليطمئن المعترضين وليصالح المجتمع ومنظومة القيم السائدة فيه، مع الولاية: «والله لا فرق بين أن أضع يدي على عباءة امرأة وبين أن أضعها على حائط»[5].

---

(1) هو أبو العلاء بن يعقوب بن عبد المؤمن، ولّي إفريقيّة سنة 618هـ «ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان من عام 620» **الفارسية**، ص 106.

(2) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 45 ب انظر أيضاً (م) 18105، ص 47 ب.

(3) **معالم** IV، ص 47.

(4) انظر حملة الاعتراضات التي ستقوم ضد ابن عروس في المئة التاسعة هـ/ 15م بسبب ما كان ينسب إليه من لمس النساء لشفائهنّ وما ذكر حول اعتراض الفقهاء في المغرب الأقصى في المئة السادسة هـ/ 12م على أبي يعزى يلنور للسبب نفسه ودفاع أبي مدين عنه وكذلك ما قيل في القرن الموالي حول أبي العباس السبتي، انظر على التوالي **التشوّف**، ص 323 و452.

(5) **معالم** IV، ص 45_48.

ـ **أمسية رقية بإفريقيّة في المئة السابعة هـ/ 13م ببلدة المسروقين**

تنسب إلى محمد بن سلطان (ت 701هـ) أمسية رقية نوردها بحرفيتها حيث تمثل أكثر الحالات التي وقفنا عليها اكتمالاً ووضوحاً في الوصف، ولكونها تدل على وجود نوع من التنظيم والتقنين لهذه الممارسة في تلك الفترة بإفريقيّة، يُحيل إليه سير العملية ولا سيما تتابع وتسلسل الأدعية. فهل كانت خاصة بهذا الولي أم أنه كان معمولاً بها على نطاق أوسع؟ بغياب أمثلة أخرى من الصعب الإجابة بشكل قاطع عن هذا السؤال إلا أن التقليد على الأرجح موجود، أقلّه في تلك الجهة، ولا نتصور أن يكون من ابتكار محمد بن سلطان الخاص. وسوف نقوم بمقارنة هذه الأمسية وما ذكر فيها من أدعية، مع أمسية أخرى منسوبة إلى ابن عروس وقعت في المئة التاسعة هـ/ 15م.

أما المرض الذي من أجله وقعت الرقية فهو حمرة نزلت في عين أحدهم وقد أورد الحميري بن الصبّاغ نقلاً عن المريض كيف وقعت رقية تلك العين على يد أبي عبد الله محمد بن سلطان:

«فكان يدخل عليّ مراراً ويجعل يده المباركة عليها ويرقيها يقول: باسم الله الرحمن الرحيم (ثلاثاً) باسم الله الحي القيوم (ثلاثاً). باسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم (ثلاثاً). باسم الله أرقيك والله يشفيك من كل داء يؤذيك. أذهِبْ البأسَ رب الناس. وأشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك. ويقول اللهم بجاه محمد لا تشق عين محمد اللهم اذهب عنه ما يجده بدعوة نبيك الصادق الطيب المبارك المكين عندك. سبّح اسم ربك الأعلى الذي لا يعلو معه شيء ولا يثبت لتجليه شيء. فوالله قد شفيت عيني ورجعت على نحو ما كانت من غير شين ولا عيب»[1].

---

(1) درّة/ 204 انظر أيضاً مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 93 أ.

أوردنا هذا النص بحرفيته للدلالة مرة أخرى على مدى الفارق الجوهري بين الشفاء بواسطة طقس ديني ـ هنا الرقية ـ وبواسطة طقس سحري ـ الرقية على النمط القديم السابق للإسلام ـ حيث يبدو هنا الولي مجرد واسطة[1]، تبرز من خلاله نعمة الله وقدرته في خلقه، ومن هنا التأكيد على أن الله هو «الشافي» وأن لا شفاء إلا شفاؤه، في حين كانت هذه الصفة ـ الشافي ـ تُطلق على الساحر في القديم le guérisseur. كما تبرز لنا بوضوح وظيفة الدعاء ضمن البنية العامة للطقس في كل من الحالتين. ففي الرقية كطقس ديني أجازه الإسلام وأضفى عليه الرسول مشروعية، لا قدرة خارقة متعلقة بالدعاء ولا نجاعة وفعالية ملازمة له في صفته تلك أي كمجموعة كلمات، وهو دعاء واضح ومفهوم ومعلوم: بسملة وآيات ودعاء باللسان العربي الذي تفقهه الخاصة والعامة؛ أما في الرقية كطقس سحري، فللكلمة وظيفة مختلفة تماماً، فهي محمّلة ـ أو هكذا يُخيل ـ بقدرة خارقة في حد ذاتها[2]. وهي من التعاويذ الغامضة التي لا تفقهها إلا فئة السحرة والكهان؛ وعليها هي، وعلى الطقس في حدّ ذاته، يقع التوكل بينما يكون التوكل في الطقس الديني على القدرة الخارقة لله حيث يتوقف دور الولي على التوسط لديه كي يمارسها بفضل ما ينعم به من قرب واصطفاء.

**ـ في المئة الثامنة هـ/ 14م**

وقفنا على حالة رقية نسبت إلى أحد أولياء القيروان الجديدي (ت 786هـ) كان يقوم بها أثناء تواجده في الحج وهذه إشارة إلى أن هذه الممارسة كانت مشروعة ومعمولاً بها آنذاك على حد سواء بالمغرب والمشرق وهي حافظت على نفس البنية التي عهدناها لها خلال

---

(1) «باسم الله أرقيك والله يشفيك».

(2) انظر: M. MAUSS, *op cit*, pp. 406 et 410.

المئة السابعة هـ/ 13م من مسّ ودلك للموضع المصاب بالمرض ومن دعاء: «أدخل يده تحتي ورقاني، ودلك ذلك المحل حتى برئت من الفور»[1].

## ـ في المئة التاسعة هـ/ 15م

أما بالنسبة للمئة التاسعة هـ/ 15م فينسب إلى أحمد بن عروس رقية في النوم بالفاتحة والمسح باليد: «رأيت الشيخ (..) في النوم وقد رقاني بالفاتحة وهو يمسحني بكفه فما كان إلا قليلاً ومنَّ الله تعالى بالعافية»[2].

كما تنسب إليه أمسية رقية بالدعاء فقط على أحدهم كانت «تلعب به الخيالات وهو في كرب عظيم فجاء إلى الشيخ فرقاه (..) أجلسني ثم قال لي: قل يا لطيف فقلت يا لطيف. فقال قل ألطف بعبدك الضعيف. فقلت ألطف بعبدك الضعيف فقال أعد فأعدت كذلك ثلاث مرات وأقامني»[3]. تجدر هنا المقارنة بين هذه الأمسية حيث يشرّك المريض في الدعاء، وتلك التي ذكرناها أعلاه منسوبة إلى محمد بن سلطان حيث كان الولي وحده هو الذي يرقى بالدعاء. نلاحظ اعتماد العدد ثلاثة في هذه الأدعية وهو من التقاليد المتعارف عليها في الأدبيات الصوفية[4].

## ج ـ التفل[5]

يبدو التفل من «الطقوس» أو أقله من الممارسات القديمة حيث وإن

---

(1) **معالم IV**، ص 238.

(2) **ابتسام**، ص 497.

(3) ن. م.، ص 488.

(4) انظر **إحياء II**، ص 11 حول «الأذكار المكررة».

(5) سبق وتعرضنا للتفل في سياق كلامنا عن المسح لكون هذا الأخير اقترن في عدد من الحالات باستعمال الولي لريقه كمسحوق يدلك به موضع الألم أو الداء. أما هنا فنتحدث عن حالات التفل دون مسح أي استعمال الولي لريقه كوسيلة لشفاء المرضى.

نحن لم نقف على معلومات بخصوصه في لسان العرب بالنسبة للفترة السابقة للإسلام، إلا أنه يُنسب إلى الرسول أنه أوصى أصحابه بالتفل والتعوّذ دفعاً لمضرة رؤيا، واضعاً بذلك نسقاً محدداً في القيام بهذه الممارسة، لعب دون شك دور النموذج الذي سيقع الاهتداء به والتماهي معه كل ما دعت الحاجة لتكرار هذا «الطقس»: «إذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها فليتفل عن يساره وليتعوّذ[1] فإنها لن تضرّه[2]».

أما كيف أصبح التفل من الطقوس الشفائية لا سيما عند أهل التصوف فليست لدينا معلومات تاريخية دقيقة حول ذلك، علماً بأن استعمال المسيح لريقه في إشفاء المرضى لا سيما القاعدين عن الحركة كما ذكرنا أعلاه يدل على أن هذا التقليد كان معمولاً به في الوسط اليهودي الفلسطيني. هذا ويُنسب إلى الحلاج (ت 309هـ) استعمال تفلته في شفاء أحدهم: «صبّ شيئاً من الماء في صحفة وبصق عليه على أن يجعل هذا الماء في فم المريض»[3].

لقد وقفنا على حالتين استُعمل خلالهما التفل بإفريقيّة، إحداهما لشفاء مريض، نُسبت إلى السيدة المنوبية (ت 665هـ) والأخرى نسبت إلى العبيدلي (ت 748هـ) وهي لا تخلو من الطرافة حيث إنها عملية رش جماعي لستّين من فرسان عرب البوادي بواسطة ريق الولي كانت نتيجتها «شفاؤهم» المعنوي أي توبتهم مجسّدة مادياً بدخولهم في وجد وجذب.

---

(1) التعوذ يكون بالله وبأسمائه والمعوذتين [أي سورة الفلق وتاليتها سورة الناس] «وروي عن النبي (..) أنه كان يعوذ نفسه بالمعوذتين» **لسان** IV، ص 3163 (طبعة ب).

(2) القشيري، **الرسالة**، ص 175.

(3) أوردها الراشدي في **ابتسام الغروس**، ص 349 الذي أفرد فيه فصولاً كاملة للحديث عن أهل التصوف: أراؤهم أقوالهم، كراماتهم، والذي يدل على سعة ثقافته الصوفية وعلى أن النخب المغربية كانت على بينة من التصوف وعلى اطلاع واسع على نظرياته وتاريخه ورجالاته.

ـ تنسب **مناقب السيدة المنوبية** إليها شفاؤها أحد المصابين في رجله بواسطة التفل: «ثم تفلت على رجلي فوالله منذ تفلت عليها قد ذهب عني ما كنت أجده من الوجع ثم قالت قَبلَ الله زياركم وقضى حاجتكم»[1]. الملفت هنا، كما سبق وأشرنا إليه، أن شفاء المريض وقع تأويله من طرف الولية بأنه علامة رضا الله وقبوله لزيارة المريض، وأنه هو [أي الله] الذي قضى له حاجته أما الولية هنا فلم تكن سوى واسطة.

ـ روى مقديش أنه بعد أن «تاب» إبراهيم بن يعقوب «صيد عقارب» ولبس الخرقة «وتواجد»[2] على يد الشيخ العبيدلي، «ورأى رفقاؤه ما حل به، انبهتوا ولم يقدروا على النطق، وأومأ إليهم [العبيدلي] فجاؤوا ركضاً، فلما وصلوا رشّهم الشيخ بريقه فأخذهم من الوجد ما أخذ زميمهم»[3].

أما الرواية الأصلية التي يبدو أن مقديش استقى منها هذا المشهد، فهي قصيدة تنسب إلى إبراهيم بن يعقوب نفسه جاء فيها:

«أومأ إليهم فجاؤوه يركضون وكلّ من بخّه بريق شفاه
حتى بقي الستون في مثل منطرح وقالوا جميعاً ذا الولي طعناه»[4].

لئن تذكر المصادر أمسيات «توبة» بواسطة التفل في الفم[5]، إلا أن هذه هي المرة الأولى التي نقف فيها على مشهد توبة جماعية ووجد

---

(1) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 32.

(2) أي «غلبه الوجد والحال».

(3) أي زعيمهم، **نزهة II**، ص 313.

(4) **ن. م.**، ص 314ـ315.

(5) انظر **مناقب عائشة المنوبية**، ص 26 و41 وابتسام، ص 398، وأنس، ص 29. بالنسبة لطقوس الدخول في «طريقة» شيخ من الشيوخ وبالنسبة للطقوس المسارية، بالإمكان العودة إلى أطروحتنا، ج1، ص 332ـ351.

جماعي، على إثر عملية رش بواسطة ريق الولي. والملفت هنا استعمال كلمة «شفاء» واقتران التفل بالشفاء بحيث تحافظ الممارسة، من حيث وظيفتها ـ وإن كان الشفاء هنا معنوياً وليس مادياً ـ على تماسك واستقرار. هذا ووجدت هذه الممارسة بالمغرب الأقصى أيضاً حيث يذكر ابن قنفذ نقلاً عن تشوّف التادلي أنه «جيئ لـ [أبي علي يعزى ابن الشيخ أبي يعزى ت 572هـ] برجل قعد عن الحركة فما زال يتفل عليه حتى قام»[1].

## 2 ـ طقوس وممارسات تعظيم الأولياء

### أ ـ زيارة القبور

لقد انتشر نوع خاص من الأدب المناقبي خلال الفترة الحفصية يعنى بذكر فضل زيارة هذا المقام أو ذاك القبر[2]، رافقه تحديد دقيق لموقع كل منها في مختلف مقابر إفريقيّة بالقيروان وصفاقس ووطن طرابلس وتونس، كالجلّاز ومقبرة الشرف أو المقبرة الهنتاتية ومقبرة المشايخ بمرسى الجراح. إن هذا الأدب يرتبط بتقليد أدبي شهد رواجاً بالمشرق

---

(1) **أنس**، ص 29 والجدير بالذكر أن التفل كممارسة شفائية لا يزال يستعمل إلى يومنا هذا في باجة «في الشمال الغربي من الجمهورية التونسية عند بعض أحفاد أحد أولياء المنطقة («سيدي عامر» الذي يروى أنه قدم من «الغرب» من الساقية الحمراء ووادي الذهب من بلاد المغرب في فترة لم نقف عليها بدقة) حيث عاينا هذه الممارسة لاسيما في شفاء الأطفال.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر باب ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنائه (م) 18555، ص 23 ب ـ 24 أ ومناقب المغارة التي بجبل الزلاج، ن. م.، ص 23 أ ـ 30 ب و(م) 18221 ص 55 أ ـ 58 أ (والمقصود مغارة الشاذلي ومقامه) وانظر **مناقب السيدة المنوبية**، ص 22، 23، 27.

خلال المئة الرابعة هـ/ 10م عُرف بـ «كتب الزيارة»[1] ومن أشهرها كتاب **الإشارات في معرفة الزيارات** لعلي الهروي (ت 1215م)[2]. لكنه في الواقع يعود إلى طقوس ما قبل الإسلام التي وجدت في أدب الفضائل تعبيراً عنها والتي قام الدين الجديد باستيعابها وإضفاء مسحة إسلامية عليها[3]. وفي إفريقيّة نفسها إن ظاهرة زيارة القبور والمبيت عندها والإقامة عليها أحياناً مدة السنة[4] ليست بجديدة ولا هي اقترنت فقط بأهل الولاية والتصوّف، بل لدينا شهادات على وجود هذه الظاهرة في المئة الرابعة هـ/ 10م[5]، حيث حظيت قبور بعض الفقهاء بشهرة وكانت موضع تعظيم من طرف العامة منذ تلك الفترة، حيث يذكر التجاني قبر الفقيه أبي الحسن علي بن المنمّر (348ـ432هـ) بغانيمة من وطن طرابلس[6] «والناس إلى الآن [أي إلى زمانه] يزورون قبره ويتوسلون إلى الله (. .)»[7].

---

(1) انظر: N. H. OLESEN, «Ibn Taymiyya et Martin Luther sur le culte des saints», dans *R.E.I.*, L 1982, p 180.

(2) انظر: J. SOURDEL THOMINE, «Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'Islam du XIIe» dans *R.E.I.*, LV-LVI, fasc 1, 1987-89, pp. 319 à 327.

(3) انظر: l'article «Fadila» $EI^2$, II, p 747, 748.

(4) انظر معالم III، ص 143.

(5) ن. م. عند وفاة أبي الحسن علي ابن محمد (. .) المعافري القابسي (ت 403هـ) «بات عليه عالم كثير» وممن أقام على قبره مدة السنة الشيخ الفقيه أبي عمران الفاسي (ت 403هـ)، انظر حوله الديباج، ص 43ـ44.

(6) له تأليف في الفرائض والحساب والأزمنة، لقي ابن أبي زيد القيرواني وقرأ عليه «هو أول من أظهر السنّة بطرابلس لما كانت في إفريقيّة الوقعة المعروفة بوقعة المشارقة (407هـ) قتل فيها الشيعة وأتباعهم» رحلة، ص 264ـ267.

(7) ن. م.، ص 317.

لكن الجديد في الفترة الحفصية هو انتشار هذه الظاهرة وتحولها إلى نوع من الممارسة الطقوسية المقننة والمندرجة في إطار ما هو أشمل منها وهو ظاهرة تعظيم الأولياء والتي لعب فيها انتشار نمط معيّن من الأدب المناقبي، أدب فضل الزيارات الذي لم يحظ إلى الآن بكبير عناية دوراً محدداً. علاوة على ما أثارته المسألة من جدل في وسط الفقهاء ومن محاولة لتنظيم هذه الظاهرة والحد من جوانبها «البدعية»، التي لم يعد بالإمكان مواجهتها بالنهي المطلق.

لقد شهدت إفريقيّة خلال الفترة الحفصية جدلاً حول جواز أو عدم جواز عدد من الممارسات المتصلة بزيارة القبور وحول طابعها «البدعي» واختلف الفقهاء حول هذه المسألة بين ناهٍ عنها وبين مفتٍ بجوازها واتجه البعض إلى تقنين وتنظيم عملية الوقوف على القبر وآداب الزيارة، وما يحل خلالها شرعاً من ممارسات؛ كل ذلك دليل على ما أصبحت تعرفه ظاهرة زيارة القبور ـ وما رافقها من ممارسات نتعرض لها أدناه ـ من انتشار بإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية.

إن ضعف تأثير أفكار ابن تيمية (ت 728/ 1328) على الحياة الدينية لمعاصريه[1]، والمعارضة والاضطهاد اللذين وُجهت بهما هذه الأفكار من طرف علماء وقته وهو الذي خصص عديد الكتابات للنهي عما أسماه «بالزيارات البدعية» و«بالعبادة البدعية» في باب زيارة قبور الأنبياء والصالحين، بل إن ما حظي به هو نفسه رغم هذه الكتابات وهذا النهي من تعظيم وتكريم يوم وفاته وكأنه ولي من الأولياء[2]، إن دلّ على شيء فهو أولاً على أنه لم يكن هنالك إجماع حول هذه المسألة داخل المنظومة الإسلامية نفسها وبالمشرق تحديداً تماماً كما لم يكن هنالك

(1) انظر: OLESEN, *op cit*, p. 176.

(2) انظر: *Ibid*, p 177.

إجماع بالمغرب الإسلامي كما سنرى بعد حين. ثم إن هذه الظاهرة التي ربما اقترنت أساساً عند ظهورها بالدعوة الشيعية وعرفت انتعاشاً خاصة في الأوساط الشيعية[1]، مما يفسر الدوافع السياسية في المصالحة السنية الشيعية لمصنف الهروي المذكور أعلاه[2]، إلا أنها أصبحت خلال المئة السادسة هـ/ 12م عامة ومنتشرة بحيث أُجبر الفقهاء والأئمة على التعامل معها ومحاولة التذكير بعدد من القواعد في القيام بها ليس إلا.

**أ ـ 1 ـ أدب فضل الزيارات وبداية انتشاره في العهد الحفصي**

وإن نحن لم نقف على تحديد دقيق لتاريخ ظهور أول مصنفات أو كتابات في هذا الغرض بإفريقيّة، إلا أن ما يمكن تأكيده هو رواج هذا الصنف الأدبي خلال الفترة الحفصية بالتوازي مع انتشار أدب المناقب، وإن وجب الاحتراز من نسبة ما ورد في هذه الكتابات إلى الولي نفسه، والتي الهدف منها إضفاء مصداقية ومشروعية على هذه الكتابات وحمل الناس على الإكثار من الزيارات. بحيث إن ما تحتوي عليه هذه الأدبيات من بداية تقنين وتنظيم أي بداية بلورة طقوسية معينة، ومن تحديد دقيق لوظائف الزيارة، والتي تضفي عليها نسبتها إلى الولي فعالية ونجاعة أقوى، هو بالذات الجدير بعناية المؤرخ لهذه الظواهر.

فهكذا يُحدد يوم معين لزيارة مغارة الشاذلي وهو يوم السبت، ويبرّر هذا التحديد المنسوب إلى الولي نفسه بأنه اليوم الذي دخل فيه لأول مرة تلك المغارة[3]. كما تحدد مواعيد أخرى مضبوطة للزيارة، لها هي

---

(1) انظر: *Ibid*,p. 180-181.

(2) انظر: J. SOURDEL-THOMINE, *op cit*, p 322-323.

(3) **مناقب المغارة التي بجبل الزلاج** (م) 18555، ص 24 ب المتصل هو الآخر بمشروعية نبوية أو خضرية (نسبة إلى الخضر ن. م.، ص 25 أ).

الأخرى نجاعتها وفعاليتها كالزيارة ليلة الجمعة وقراءة حزب من أحزاب الشاذلي[1]، وتضبط المنافع التي تجنى من مختلف هذه الزيارات[2].

كما أن إقحام عدّة فقرات حول فضل ومنافع زيارة قبر السيدة المنوبية وعدة أولياء من المئة السابعة هـ/ 13م وفضل زيارة جبل الجلاز والمنارة والشرف ضمن مناقبها [3]، وما ينسب إليها من وصية إلى مريدها عثمان الحداد «بزيارة القبور»[4] ومن تحديد لأيام الزيارة على غرار ما ذكرناه أعلاه ـ يوم الاثنين أو يوم الجمعة ـ ولعدد الركعات وما يجنيه الزائر من بركات ومن ثواب، ولموقع القبر بالنسبة لغيره من القبور[5]، كل ذلك يندرج في إطار هذا اللون الأدبي المقحم ضمن أدب المناقب. وقد سبق وأشرنا إلى الدقة الملحوظة التي يصف بها واضعو هذه الكتب مواقع كل قبر بحيث تكاد أحياناً تنحصر الأخبار حول هذا الولي أو ذاك في ذكر تاريخ وفاته وموقع قبره[6]. وكمثال على هذا الصنف الأدبي نذكر هذه الفقرة من مناقب السيدة المنوبية: «اسمع حقاً وكن أديباً فعليك بزيارة السادة وهم ثمانية تحظى بعز وجود وبركة (. .)»[7] وكما ينسب إلى الولية أو الولي حثّ الناس ودعوتهم إلى زيارة قبره وذلك من خلال ذكر فضل هذه الزيارة وما يجنيه الزائر من المنافع، والكيفية التي يجب أن تتم

---

(1) ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنائه ن. م.، ص 22 أ.
(2) كالمبيت 14 ليلة في المقام (ن. م.، ص 22 ب).
(3) مناقب عائشة المنوبية، ص 18.
(4) ن. م.
(5) ن. م.، ص 19ـ20.
(6) انظر مثلاً باب أصحاب الشاذلي الأربعين في (م) 18555، ص 7ـ16 ومناقب عائشة المنوبية، ص 21ـ24.
(7) مناقب، ص 22.

بها الزيارة كي تأتي أكلها، فكذلك يُنسب إلى الرسول حضّه من خلال رؤى في النوم، على زيارة هذا الولي أو ذاك ممن تقضى بهم الحاجة[1].

**أ ـ 2 ـ بعض الممارسات المتصلة بزيارة القبور بإفريقيّة خلال الفترة الحفصية**

نسب ابن ناجي صاحب **معالم الإيمان** إلى الدباغ أنه لما توفي والده أبو عبد الله محمد الأنصاري الدباغ (ت 618هـ) «كسروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وأخذوا تراب قبره للاستشفاء به»[2]. وكنا سبق وأشرنا إلى أمثلة أخرى عن هذه الظاهرة ذكرها صاحب **المعالم**[3].

ـ إن ظاهرة نقل تراب القبور سواء للاستشفاء أو للتبرك أو دفعاً لخطر ما كانت منتشرة في مناطق أخرى خلال المئة السابعة هـ/ 13م حيث وقف التجاني على نفس هذه الظاهرة عند اجتيازه على وطن طرابلس وعلى قبر أبي الحسن علي بن المنمرّ (ت 432هـ) السابق الذكر، بغانيمة: «ويذكر أهل تلك الجهات أن كل رفقة استصحبت شيئاً من تراب ذلك القبر فإنها لا يتعدى عليها، فهم لا يزالون ينقلون ترابه فيجدده من يقصد الأجر من أهل تلك الجهات أو من المجتازين عليه»[4].

إن هذه الممارسة قديمة العهد بإفريقيّة، اقترنت أساساً وفي فترة مبكرة بقبر محرز بن خلف (ت 413هـ)[5]، بل إنها تعود إلى القرون

---

(1) ن. م.، ص 11.
(2) معالم III، ص 212.
(3) معالم IV، ص 42.
(4) رحلة، ص 317.
(5) انظر الفارسي، مناقب محرز ابن خلف، نشر هادي روجي إدريس éd. H. R. IDRIS, P.U.F., Paris, p 160.

الأولى للإسلام وبوصفها ليست مقتصرة على القبور فقط بل حتى على المسجد الحرام بمكة كما يدل على ذلك الرأي المنسوب إلى مالك بن أنس نفسه فيمن يخرج بحصاء المسجد الحرام في نعليه، إن كان قريباً من المسجد ردّه وإن كان بعيداً رمى بها[1]. وفي هذا السياق، نُسب إلى أبي إسحاق الجبنياني (ت 369هـ) رفضه لقبول حصّيات من المسجد الحرام عُرضت عليه ليُسبح بها: «يا أحمق ارم بهنّ، فعلى أقل من هذا عُبدت الحجارة»[2].

إن ظاهرة الاستشفاء بواسطة تراب القبر كانت موجودة بالمشرق وتحديداً بالإسكندرية خلال المئة الثامنة هـ/ 14م على ما يذكره الحميري ابن الصباغ عن بعضهم «يحكّ وجهه بتراب قبر [أبي العباس المرسي] وواظب على ذلك أياماً»[3].

ـ علاوة على نقل تراب القبور، فإن زيارة القبور كانت تقترن بعدد من الممارسات وقفنا عليها بإفريقيّة في الفترة الحفصية: كوضع اليد على القبر، ومسح الوجه بها وتقبيل القبر[4]، والدعاء والتضرّع بالصوت العالي والبكاء والانتحاب والتحدث إلى الأموات مِنْ على قبورهم وكأنهم أحياء[5].

ـ كما أن ظاهرة شد الرّحال إلى القبور والسفر برسم زيارتها وهو

---

(1) معالم III، ص 212.

(2) ن. م.

(3) درّة، ص 194.

(4) انظر معالم III، ص 212 وانس، ص 106.

(5) انظر معالم IV، ص 159ـ106 ترجمة أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ) عندما أنكر عليه البعض واتهموه بأنه خارج عن اعتقاد أهل السنّة فزار قبور مشيخة القيروان خارج البلد وداخلها وقبور مشيخة الساحل.

من جملة ما نهى عنه ابن تيمية[1] واعتبره من العبادات «البدعية» كانت هي الأخرى من الممارسات الرائجة، حيث يذكر سفر أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689) من تونس إلى القيروان برسم زيارة قبور الصالحين[2].

ـ حتى قرى القبور وهي من الممارسات القديمة عند العرب حيث يذكر نزول العرب القدامى عند قبر حاتم الطائي فيقريهم:

«قرى قبره الأضياف إذا نزلوا به ولم يقر قبر قبله الدهرَ راكباً[3]»

فإنها كانت تمارس بإفريقيّة خلال المئة السابعة هـ/ 13م بشهادة التجاني عند اجتيازه على بئر طُشّانة «بها قبر يعرف هذا الموضع به فصار القبر اسماً علماً له»[4] ـ مما يدل على أهمية القبر والطقوسية المقترنة به في تلك الجهة ـ وهو لأحد رجال العرب ممن اشتهر بالرئاسة في قومه وبالكرم، يقول التجاني: «والأعراب إلى الآن إذا نزلوا هناك ولم يكن لهم زاد، قاموا على قبره فنادوا: يا شهوان أقر أضيافك، فيذكرون أنهم لم يبيتوا قط دون عشاء»[5].

**أ ـ 3 ـ مواقف الفقهاء[6]**

سبق وأشرنا إلى موقف ابن تيمية (ت 728/ 1328) في الشام الذي كان يعتبر السفر برسم زيارة قبور الأنبياء والصالحين، وزيارة القبور لطلب حاجة واتخاذ الولي وسيلة أو شفيعاً، من «العبادات البدعية»[7]. أما

---

(1) انظر. OLESEN, *op cit*, 178-179.

(2) معالم IV، ص 106.

(3) أورده التجاني رحلة، ص 311.

(4) ن. م.، ص 310.

(5) ن. م.، ص 311.

(6) نعالج مسألة مواقف الفقهاء من الولاية بمختلف ممارستها في الباب الخامس من هذا الكتاب نكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على فحوى هذه الاعتراضات.

(7) انظر: OLESEN, *op cit*, p 179.

بإفريقيّة وفي نفس الفترة تقريباً فقد كان هنالك تياران: تيار يمثله الشبيبي (ت 782هـ) وابن ناجي (838هـ) والبرزلي (ت 844) يعتبر وضع اليد على القبر ومسح الوجه بها وتقبيل القبر وأخذ ترابه للاستشفاء به، من الممارسات «البدعية» و«ينهي عن جميع ذلك.»[1]، وتيار يمثله والد الشيخ الفقيه **أبي القاسم العبدوسي الفاسي** نزيل تونس وهو أبو عمران موسى الذي كان أفتى بجواز ذلك[2] وحتى العواني (ت 758هـ) على ما ذكره ابن ناجي كان هو الآخر ممن لم يعارض هذه الممارسة بل «يستحسنها»[3].

كما أن اعتراض بعض فقهاء إفريقيّة كان على طريقة الصلاة على القبر بحيث «لا يجعل [الزائر] القبر بين يديه بل يصلي عن يمين القبر أو عن يساره (. .) وعلى هذا يحمل قول النبي «لا تجعل قبري وثناً يعبد من دونك»[4].

وهكذا يتضح أن محتوى هذه الاعتراضات لم يتجه أساساً إلى مبدأ زيارة القبور كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي رفضها جملة وتفصيلاً إلا ما كان منها بهدف التسليم على صاحب القبر، والدعاء له، والصلاة على راحة نفسه، والاستغفار له، وما تمّ منها لا بواسطة السفر أو شدّ الرحال إنما لوجود الزائر على عين المكان ولاجتيازه على القبر؛ وإن كل ما يتم

---

(1) **معالم III**، ص 212 بالنسبة للشبيبي انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 203ـ226 وبالنسبة للبرزلي انظر ترجمته في نيل، ص 225.

(2) أورده ابن ناجي «ابن عمران» وهذا على الأرجح تصحيف لأبي عمران موسى بن محمد ابن معطي العبدوسي (ت 776هـ شيخ ابن قنفذ ذكره في أنس، ص 25 وذكر «تعظيمه» لأبي يعزى يلنور.

(3) **معالم IV**، ص 42 وانظر ترجمته ن. م.، ص 149ـ155.

(4) **معالم III**، ص 143.

بخلاف ذلك من زيارات بهدف تعظيم الأولياء والأموات واتخاذهم وسيلة في طلب حاجة، نهى عنه ابن تيمية واعتبره من «العبادات البدعية»[1].

وكمثال على محاولة أحد قضاة إفريقيّة في المئة الثامنة هـ/ 14م ضبط قواعد مقبولة شرعاً لزيارة القبور وللطقوسية المطلوب التقيد بها، نورد هذه الفقرة من **أنس الفقير** التي ظاهرياً تصف الكيفية الواجب اتباعها عند زيارة قبر أبي مدين بعبّاد تلمسان، إلا أنها في الواقع تتجاوزها لتوضّح موقف ابن قنفذ كقاض مالكي في مسألة زيارة القبور وما يحل فيها من ممارسات، وليس تأكيده على عدم تقبيل القبر سوى دليل على ذلك:

«وهذا المكان عادة الداخل أن يتنفل فيه. وهو مكان مصلى واحد. فأذا انتفلت فاستند إلى القبلة بانحراف وظهرك في ركن الجدار، وسلم حينئذ على الشيخ من غير تقبيل وقل: جزاك الله خيراً عن اجتهادك في نفسك وفيمن تعلّق بك من تلامذتك ورحمك ونفعك بعلمك وطاعتك ونفع بك. ثم تقرأ ما تيسر وتذكر ما تيسّر ثم تدعو بما شئت وإن تيسّرت لك صدقة للضعفاء والمساكين الملازمين على الباب فادفعها. فإن كان أحد يريد الزيارة فخفّف وإلا فاجلس ما شئت إلى أي وقت»[2].

هذا وتنسب إلى عبد الوهاب المزوغي (ت 675هـ) محاولة مبكرة لضبط عدد من الآداب والقواعد في زيارة المقابر كعدم رفع الصوت، والتزام التواضع، «والاعتبار بمصرع أهل المقابر»، و«عدم الاشتغال بشؤون الدنيا»[3]، بحيث «من لا يدخل المقابر بهذه لا يحل له دخولها»[4]. هل المقصود هنا من «عدم الاشتغال بشؤون الدنيا» هو النهي

---

(1) انظر OLESEN, *op cit*, p. 179.

(2) **أنس**، ص 106.

(3) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 133 ب.

(4) ن. م.

عن طلب الحاجات أو التوسّل لدى الولي لقضاء الحوائج. فإذا صحّ هذا الافتراض يكون هذا الموقف المنسوب إلى المزوغي، أقرب إلى الموقف الذي عبر عنه ابن تيمية منه إلى ما رأيناه إلى الآن من مواقف فقهاء إفريقيّة كابن ناجي وابن قنفذ وغيرهم ممن كان يجيز زيارة القبور لقضاء الحاجات وممن كان أيضاً يمارسها لهذه الغاية[1].

مهما يكن من أمر، إن ظاهرة زيارة القبور بإفريقيّة الحفصية كانت لا تزال محدودة نسبياً مقارنة مع ما كانت أصبحت هذه الظاهرة تكتسيه من أهمية بالمشرق حيث كانت تتم في مواسم محددة[2] وفي مواعيد معينة وتدوم عدداً قاراً من الأيام وتقترن بتظاهرات اقتصادية ـ سوق مثلاً ـ[3] وبعدد من التقاليد القارّة والمتكرّرة[4]، كما ترافقها أحياناً «النذور العظيمة» من «البقر والغنم والدراهم والدنانير»[5]. أما في بغداد فيروي ابن بطوطة أن لأهلها «يوم في كل جمعة لزيارة شيخ [من شيوخ المتصوفة الشبلي، سري السقطي، بشر الحافي، داوود الطائي، أبي القاسم الجنيد وكذلك ابن حنبل وأبي حنيفة] ويوم لشيخ يليه هكذا إلى آخر الأسبوع»[6].

---

(1) انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

(2) كما بالنسبة لقبر إبراهيم بن أدهم في جبلة من بلاد الشام رحلة بط 79 وكذلك ن. م.، ص 378 حول مواعيد زيارة أهل سمرقند لقبر ابن عم الرسول قثم ابن العباس بن عبد المطلب.

(3) ن. م.، ص 79.

(4) ن. م.

(5) ن. م.، ص 378.

(6) ن. م.، ص 227.

## ب ـ الاعتقاد في فضل الآثار

إلى جانب زيارة المقابر وجدت مظاهر أخرى من تعظيم الأولياء واعتقاد بركاتهم والتماسها وهي الاعتقاد في فضل آثارهم وما يتعلق بها من قدرات خارقة من هنا سعوا إلى الفوز بها وحيازتها. لكن هذه المسألة لم تتخذ يوماً نفس الأهمية والأبعاد ولا نفس الأشكال التي عرفها ما يسمى بـ le culte des reliques في تجربة القداسة في أوروبا الغربية أو لدى المسيحية بالمشرق ولا يمكن بالتالي مقارنتها بها.

إننا وقفنا على أمثلة عن هذه الظاهرة طوال الفترة الحفصية وفي مختلف الحواضر والمناطق الإفريقيّة ولدى هذا أو ذاك من التيارات الصوفية، وهي تأخذ أشكالاً عديدة كالتبرّك بمرقّعة الولي[1]، أو خلط الخبز الذي يخبزه آخر في تنوره مع الكحل الذي يُكتحل به «فيجدون راحة وشفاء»[2]، أو قيام الولي بنفسه بتوزيع كتبه وثيابه على أصحابه عندما تحضره الوفاة[3]، أو أخذ إحرام الولي ووضعه مما يلي الرأس «تبرّكاً بأثره»[4]، أو الثوب «الذي يجعله الولي مباشراً لجسده المبارك»[5]

---

(1) مثال أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689هـ)، **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441، ص 16ب.

(2) الولي هنا أبو عمران موسى الغفاري (ت 638هـ) ن. م.، ص 51.

(3) كأبي سعيد الباجي (ت 628هـ) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 17954، ص 12 أ والملفت هنا رفض أحد الأصحاب قبول هذه الآثار قائلاً: «معاذ الله (..) أن أجعل بيني وبينك من ثياب أو كتب» ن. م. هل هذا نقد غير مباشر من طرف أحد المتأخرين لهذه الظاهرة ومحاولة لإضفاء طابع روحاني على العلاقة بالأولياء في فترة ربما طغت عليها هذه الظواهر؟

(4) كما فعل الفقيه الرماح (ت 749هـ) مع إحرام العبيدلي (ت 748هـ) لاعتقاده فيه **معالم** IV، ص 112.

(5) كما في **مناقب أحمد بن عروس** (ت 868هـ) ابتسام، ص 382.

وغير ذلك من «ملبوسه» حيث يروي الراشدي أنه فاز عند موت ابن عروس (ت 868هـ) بعمامته التي كانت على رأسه وطولها خمسة وعشرون ذراعاً «فكانت لنا من الشيخ (..) غنيمة باردة وهدية (..) وهي في خزائن تكريمي عوذة شافية وتميمة كافية»[1] وحتى الحجارة التي كان يلقيها الولي على المارة والزائرين فكان بعضهم يدخرها «عوذة شافية»[2].

كما كانت بعض الروايات تهدف إلى إظهار منافع اصطحاب بعض ملبوس الأولياء (شاشية مثلاً) في الركب دفعاً لخطر قطاع الطرق واللصوص[3].

وارتباطاً بالتقليد المدْيَنِي ـ نسبة إلى أبي مدين ـ يروي ابن قنفذ أن أبا العباس بن مرزوق التلمساني[4] كان عنده عكّاز أبي مدين «واتحف جدي [هو يعقوب الملاري (ت 764هـ)] منه بجزء، ورأى له بركة عظيمة»[5].

إلا أن الظاهرة الجديدة كلياً في المئة التاسعة هـ/ 15م لدى ابن عروس تحديداً هي شراء بعض آثاره ـ شعر لحيته ـ من طرف بعض نساء أرباب الدولة الحفصية زمن السلطان عثمان بـ «سبعين ديناراً ذهباً» حسب ما رواه الراشدي[6].

إن هذه الظواهر لم تكن خاصة بإفريقيّة بل كانت أيضاً رائجة

---

(1) ن. م.، ص 248ـ249.

(2) ن. م.، ص 342.

(3) أنس، ص 46 في ذكر مناقب جد ابن قنفذ للأم، الملاري (ت 764هـ).

(4) تلميذ بلال من أصحاب أبي مدين كان مختصاً بخدمته، سكن بعده عباد تلمسان، وبه يتصل سند ابن قنفذ في لبس الخرقة، أنس، ص 93.

(5) أنس، ص 94 كما يعتقد ابن قنفذ أنه كانت عنده أيضاً مرقعة أبي مدين.

(6) ابتسام، ص 244.

بالمغرب الأقصى حيث روى صاحب **الأنس** عن الهزميري (ت 706هـ)[1] نقلاً عن أحد معاصريه أن «الناس يتزاحمون عليه ويمسحون وجوههم بطرف ثوبه ويجذبه كل واحد منهم إليه»[2]. لقد عاين ابن قنفذ نفسه مظاهر من التبرك بآثار الأولياء خلال سياحته بالمغرب الأقصى (من 759 إلى 776هـ) وتحديداً سنة 768هـ في أحواز مراكش حيث رأى شيخاً منقطعاً في مغارة للعبادة والناس يتبركون به ولا ينصرف أحد حتى يناوله سماطاً من تحت رأسه»[3].

### ج ـ تقبيل اليد

ومن المظاهر الأخرى لتعظيم الأولياء تقبيل اليد، وهي أيضاً من «طقوسيات» المبايعة[4] كما أنها قد تقترن بمعان مسارية[5]؛ وتقبيل اليد لا يبدو حكراً على الأولياء[6]، إنما قد يشاركهم فيه الفقهاء ممن كان يتمتع أيضاً بنوع من «الكاريزما» عند العامة والخاصة كالشبيبي (ت 782هـ) مثلاً[7].

---

(1) هو أبو زيد عبد الرحمن الهزميري شيخ طائفة الغماتيين، أخذ ابن قنفذ طريقه بالسند المتصل وترجم له في **أنس**، ص 66ـ71.

(2) ن. م.، ص 66.

(3) ن. م.، ص 65.

(4) انظر أطروحتنا، ج I، ص 340ـ341.

(5) بالنسبة للممارسات المسارية ن. م.، ج I، ص 347ـ351، وابتسام، ص 452ـ453.

(6) تروي **مناقب المغربي** (ت 689هـ) إن ابن عبد السلام الذي سيصبح قاضي الجماعة في تونس سنة 734 (إلى وفاته سنة 749 انظر **تاريخ**، ص 71 و88) بأمر من والده الذي كان يعتقد الولي، قبّل يده (م) 18441، ص 22 أ.

(7) **معالم** IV، ص 205.

ومن المنافع التي تجنى من تقبيل يد الولي علاوة على التبرك هنالك منح الطمأنينة والراحة النفسية للناس، والتي وجب ربطها بما سبق وأشرنا إليه من وظيفة اليد الشفائية[1]، والطريف هنا أن رواية **معالم الإيمان** تبدو وكأنها تسعى إلى منح نوع من المشروعية لهذه الممارسة في وجه المعترضين عليها وإلى تثبيتها ضمن جملة ممارسات تعظيم الأولياء، حيث يذكر ابن ناجي اعتراض القديدي (ت 699هـ) على أبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699هـ) من أولياء القيروان لكونه «يعطي يد[ـه] (. .) للصغير والكبير يقبّلها»[2] فلما أذعن الرباوي ومنع يده عن الناس فإنه سمع قولاً رافقته لطمة في وجهه ـ وهذه ليست المرة الأولى التي يقترن فيها المقدس أو عنصر من عناصر الغيب بالعنف ـ: «يدُك فيها راحة للناس فلا تمنعها عن أحد»[3]. عندئذ أذِن له **القديدي** أن يعود إلى سابق فعله «منذ أطلقوا يدك، فلا تمنعها»[4].

## د ـ الأكل لقمة لقمة من يد الولي

لقد استحوذ الصوفية على عدد من الممارسات والطقوسيات التي كانت رائجة عند أهل الحديث نظراً لطابعها التماثلي مع السيرة النبوية بوصفها المثال الأعلى النموذجي الذي يقتدى به، ويشكل المرجعية المعيارية لأي سلوك أو تصرف، مما من شأنه أن يضفي على أهل التصوف مشروعية كانوا بأمس الحاجة إليها في القرون الأولى لظهور هذا التيار ـ المئة الثالثة هـ/ 9م ـ ويعيدهم إلى دائرة المرجعية السنّية التي

(1) انظر الفقرة حول الطقوس والممارسات الشفائية.
(2) **معالم** IV، ص 47.
(3) ن. م.
(4) ن. م.

أُتهموا بالخروج عليها والارتباط بالدعوة الشيعية[1]. وكمثال على توظيف أحد أقطاب مدرسة بغداد الصوفية، الجنيد (ت 298هـ) لمسلسل «لقّمنا لقمة لقمة» ما رواه ابن رشيد بالسماع عن الخلاسي سنة 684هـ بمنزله في تونس: «ثم قال كل ما فينا خير لعلّنا أكلنا مع قوم صالحين فيهم خير فأصابنا من بركاتهم فيصيبك من بركاتهم»[2].

ووقفنا على حالة طلب فيها جمهور من أهل العلم بتونس في المئة التاسعة هـ/ 15م من أحد الأولياء ممن نزل بها في طريقه إلى الحج وهو أبو العباس أحمد الماكري[3]، إطعامهم لقمة لقمة من يده، رواها الرصّاع في **الفهرست** عن والده: «ضيّفه وتبرّك به وأدخله إلى داره ودخل معه أناس من أهل العلم والخير فرغبوا من الشيخ أن يطعمهم لقمة لقمة بيده فأجابهم وأطعم الناس كلهم»[4] وكان الرصاع «آخر من أكل بيده».

## 3 ـ إشكالية الولاية والسحر

هل أن بعض الممارسات و«الطقوس» التي كانت تمارس من طرف الأولياء والصوفية وتدرج في باب كراماتهم وتحشر مع جملة مناقبهم تمتّ إلى دائرة الدين أم السحر، وهل بين الدائرتين فصل محكم وقطيعة مطلقة أم أن بينهما «سلّم انتقالي» كما يسميه م. موس[5]؟ وهل أن «في طقوسية الدين هنالك أفعال وأشياء وأفكار، قد يستعملها هذا الأخير كما

---

(1) نرى نفس هذه «الاتهامات» يوجهها ابن خلدون إلى بعض أهل التصوف والمتأخرين منهم، انظر **المقدمة** (ط. دار الجيل)، ص 523ـ524.

(2) ملء II، ص 354ـ355.

(3) ذكره الرصّاع **فهرست**، ص 192.

(4) ن. م.

(5) انظر M. MAUSS, *op cit*, p. 408.

يستعملها السحر الذي يقوم الدين بمنافسته»[1] علماً بأن هذا لا ينفي وجود فوارق جوهرية وموضوعية بينهما يجب تحديدها كي لا نخطئ في تقييم هذا الطقس أو ذاك، لا سيما وأن الإسلام دمج أو صهر في بوتقته عديد الممارسات والطقوس التي كانت تطبع الحياة الدينية في الجزيرة العربية قبل ظهوره، كما سبق ورأينا بالنسبة للرقية، والعوذة، وكما سنرى أدناه في بعض الأمثلة، إلا أنه بدمجه هذا أدخل على هذه الطقوس تغييراً هيكلياً نقلها من دائرة السحر إلى دائرة الدين.

**أ ـ الدعاء**

لقد سبق لنا التعرّض إلى هذه الممارسة[2] التي تعتبر من أكثر الممارسات المتّصلة بالولاية رواجاً وذلك بشكليها: دعاء لفلان ودعاء عليه وتكاد لا تخلو ترجمة أو مصنّف في مناقب ولي من الأولياء من الحديث «عن دعائه المستجاب» واجتماع الناس عليه لطلب الدعاء، وخشية السلطان من دعاء الولي عليه والتماسه الدعاء له، وفتوى الفقهاء في ما هو جائز من الدعاء[3]. ويبدو لنا من الصعب الخوض في أنترولوبوجيا الخوف في تجربة الولاية بإفريقيّة الحفصية بمعزل عن الدعاء؛ فبواسطته وبواسطة ما نسب إليه من نجاعة وفعالية، يجلب الولي البركات والخيرات، أو المصائب والأهوال[4]. إلا أن نجاعته أو فعاليته هذه، مأتاها القوى الدينية التي يقع التوجه إليها (هنا الله)، في حين أن

(1) انظر. *Ibid.* note 108

(2) انظر الفصل الثامن حيث ذكرنا الدعاء من ضمن آليات السيطرة الكاريزماتية للولي. أما هنا فلا نتناول هذه الممارسة إلا من زاوية العلاقة بين الولاية والسحر.

(3) كما فعل ابن قنفذ في ذيل **أنس الفقير**، ص 115ـ116.

(4) نفرد تحليلاً للظاهرة ولمختلف أشكالها ضمن آليات السيطرة الكاريزماتية انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

اللعنة التي يطلقها الساحر تكتفي بذاتها ولا تتوجه إلى أية قوة خارجة عليها[1]، وهذا يبدو جلياً من خلال الدعاء الذي نسبته مناقب أبي سعيد الباجي (628هـ) إليه على أحد «الظالمين» وممن «عظمت إذايته»: «اللهم خذه كما أخذ عبادك وأغضب عليه كما غضب على خلقك إنك على كل شيء قدير يا شديد البطش أشْدِد وطأتك وعقابك»[2].

## ب ـ بعض الرواسب من الشعوذة والطقوس السحرية؟

هل أن نظرية موس في «السلّم الانتقالي» بين السحر والدين يمكن أن تعيننا على فهم استمرار بعض مظاهر الشعوذة كالتي ذكرها التجاني في رحلته عند اجتيازه على زريق بين قابس ومارث[3] وفي سياق كلامه عن أبي غرارة[4] من أولياء البربر أنه «حكم على العرب بأنواع من الشعوذة فلا يقدر أحد على مخالفته»[5].

كما ورد في مناقب السيدة المنوبية إيعازها إلى بعض من جاءها يشكو من أحد الظالمين بأن «يأخذ رأس كرنب ويهشّمه بسكين» ففعل ما أمرته به فما كانت إلا عدة أيام حتى وجد الظالم وقد هشّمه قطاع الطريق تهشيماً بالرماح والسيوف»[6].

ومن الأمثلة الأخرى عن وجود رواسب من طقوس سحرية في الفترة الحفصية (المئة التاسعة هـ/ 15م) ما رواه الراشدي في مسألة مزاولة الجن في سياق كلامه عن أحد خواص ابن عروس ممن كان يتعاطى هذا

---

(1) انظر M. MAUSS., *op cit*, p. 410.

(2) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 49.

(3) انظر الخارطة ملحق 3.

(4) انظر حوله رحلة، ص 180ـ181.

(5) ن. م.، ص 180.

(6) مناقب عائشة المنوبية، ص 29.

النشاط وهو أبو محمد عبد السلام بن عمر اللواتي الساكن جنة الولي: «وغالب ظني أنه يعالج بشيء من القرآن دون ما يتعاهده الغير في ذلك من العزائم والألفاظ التي لا يُعلم لها حقيقة»[1].

وجاء في مناقب ابن عروس أيضاً قوله «من يعطيني رأساً من البقر اقطع له به رأس سعيد» أحد الشيوخ الأعراب[2] فأعطي، وبعد يومين أو ثلاثة عُثر على سعيد المذكور مقتولاً.

**- «طقس» سحري أم حركة ذات مغزى رمزي؟**

جاء في مناقب ابن عروس أنه «أخذ عود رمح كان عنده وعكسه بحيث صار الأعلى منه أسفل» (. .) وبعد أيام أخذ السلطان المعني بالرواية وهو من كبار قواد الدولة الحفصية واستولى على جميع أمواله[3].

وغالباً ما يلجأ ابن عروس إلى هذه الإيحاءات فعندما يريد تمثيل الموت مثلاً، يُعدّ ما يشبه القبر[4]. فهل أن الفعل الذي يقوم به الولي هو من باب الطقس السحري أم مجرد إيحاء ذي طابع رمزي؟ نحن نرجح الاحتمال الثاني حيث إن نمط اتصال الولي مع زائريه وأصحاب «الحوائج» كما رأينا في الفصل السابق[5]، هو النمط الإيحائي والرمزي؛ وحيث تبقى بصفة عامة الظواهر التي قد تمتّ إلى الموروث السحري القديم قليلة بإفريقيّة في الفترة الحفصية، من خلال شهادات وروايات المصادر، مما يؤكد مدى عمق انصهار إفريقيّة في المنظومة الإسلامية

---

(1) ابتسام، ص 389.

(2) ن. م.، ص 459 هو «الشيخ سعيد ابن أحمد بن أبي صنعون الحكيمي كان حينئذ صاحب الكلمة المطاعة في كافة عرب إفريقيّة».

(3) ن. م.، ص 441.

(4) ن. م.، ص 389.

(5) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

ومدى تراجع وانحسار الموروث البربري القديم واقتصاره على مناطق محددة ـ والأمثلة التي عاينها التجاني هي خير دليلٍ على ذلك ـ في حين اكتست هذه الظواهر أهمية أكبر وحضوراً أهم في بقية بلاد المغرب الإسلامي المعروفة بكثافاتها البربرية. يقول ابن خلدون في سياق ذكره لـ «فضائل البربر قديماً وحديثاً»[1]: «**ومن مشاهير زناتة أيضاً موسى بن صالح الغمري، (..) وهو وإن لم توقفنا الأخبار الصحيحة على الجلي من أمره في دينه، فهو من محاسن هذا الجيل الشاهدة بوجود الخواص الإنسانية فيهم: من ولاية وكهانة وعلم وسحر وكل نوع من آثار الخليقة (..) وأما وقوع الخوارق فيهم وظهور الكاملين في النوع الإنساني من أشخاصهم، فقد كان فيهم من الأولياء المحدثين أهل النفوس القدسية والعلوم الموهوبة. ومن حملة العلم عن التابعين ومن بعدهم من الأئمة والكهان المفطورين على المطلع للأسرار المغيّبة**».

إن مصطلح «السلّم الانتقالي» الذي قد يسمح لنا بمقاربة بعض الممارسات والطقوس المذكورة أعلاه، لا يعني انتفاء أو غياب الفارق الجوهري بين ما يندرج في دائرة الطقوس السحرية، وما يندرج ـ رغم حفاظه على أشكال قديمة موروثة من الطقس السحري ـ في دائرة الطقوس الدينية، وهو ما ذكرناه في مقدمة هذه الفقرة. ونتبينه من خلال هذه الأمثلة:

ـ فالسيدة المنوبية حتى عندما توعز إلى من استغاث بها على ظالم بأن يأخذ رأس كرنب ويهشّمه فإنما تؤكد **مناقبها** «إن قولها [إنما هو] بالله»[2].

ـ وحتى مزاولة الجن التي رأينا أعلاه أنها كانت لا تزال تمارس من

---

(1) انظر عبر VI، ص 209ـ211.

(2) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 29.

طرف بعضهم كطقس سحري فإن عبد السلام اللواتي، الساكن بجنة ابن عروس والقائم بها إنما كان بشهادة الراشدي «يعالج بشيء من القرآن وبالذكر»، «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد وهو على كل شيء قدير»[1].

ـ أما كتابة الأحراز وهي الأخرى من الطقوس القديمة[2]، فالفارق الجوهري بينها وبين التعويذات ذات الطابع السحري هو أنها «تذكر بوضوح ودون مواربة قوة دينية»[3] تستعين بها وتعتمد عليها، ولا نجاعة ولا فعالية لها إلا بفضل تلك القوة وبفضل القدرة المنسوبة إليها. يروي لنا الحميري بن الصبّاغ أن أبا عبد الله القرطبي كتب حرزاً لأحد المعوقين: «عَامَلْتُهُ متستراً بأسماء الله»، وقال له: «اجعله في شيء من الزيت وادهن به وأرجو الله خيراً (..) «قال فدهنه فبرئ»[4]. رواية أخرى وردت في مناقب **محمد بن سلطان** الذي طلب منه أخوه ماضي بن سلطان أن يكتب شيئاً ويرمي به في البئر «حتى يفور الماء» ثم ان يقوم بنفس العملية حتى «يعود الماء»، فلما سئل محمد بن سلطان «ماذا كتب في الشقف أجاب: «باسم الله الرحمن الرحيم. اللهم الهم بك منك إليك، بها غار الماء وبها رجع»[5].

ـ علماً بأن الفعالية أو النجاعة هنا ليست متأتية من الكلمة نفسها أو في حد ذاتها بل من البركة الموهوبة للولي، أي من تلك النعمة الإلّهية التي تعتبر أساس كاريزما الأولياء. وقد روى أحد كتب المناقب كيف أن

---

(1) ابتسام، ص 389.

(2) انظر أعلاه.

(3) انظر: M. MAUSS, *op cit*, p. 410.

(4) درّة، ص 209.

(5) ن. م.، ص 203.

رجلاً ظن أن بإمكانه لمجرد أن يتفوه بما تفوّه به الولي وهو جزء من آية قرآنية، شفاء أحد المصابين بصرع، فقيل له: «هيهات حتى يكون لك صرف[1] سيدي أبي عبد الله محمد بن سلطان فحينئذ يطيعك الأنس والجان»[2]. هذا هو دون شك فارق جوهري بين قدرة الكلمة ونجاعتها وفعاليتها في الطقس السحري حيث تبدو مطلقة، وقدرتها ونجاعتها وفعاليتها النسبية في الطقس الديني حيث هي مرتهنة لما هو أعلى منها وخارج على نطاقها: القدرة الإلّهية. وفي هذه الحال تبدو قدرة الولي على التصرّف، نتاجاً أو إفرازاً لهذه القدرة الإلّهية ومظهراً من مظاهرها وتجلّياً من تجلياتها، بحيث يبدو الولي هنا أقرب إلى الوسيط منه إلى المتصرف بقدراته الخاصة لا سيما بقدرته على الخلق[3].

في خاتمة هذا الفصل لا يسعنا سوى أن نؤكد على الطابع النسبي حتماً لما قدمناه من ملاحظات أو من افتراضات نحن واعون بمحدوديتها. إن توخي المنهجية التاريخية أي مراعاة عنصري الفضاء والزمان، يكتسي أهمية حيوية لأنه بدا لنا أن ما كُتِب إلى الآن إما انطلق من ملاحظات إتنوغرافية على قاعدة طقوس وممارسات وقعت معاينتها في الفترة المعاصرة[4] (ابتداء من القرن الثالث عشر هـ/ 19م) في ظل تطور الإتنوغرافيا الاستعمارية، وفي مناطق من المغرب الإسلامي عُرفت

(1) هذه الكلمة ومرادفاتها التصرف والتصريف كثيراً ما ترد في مصادرنا حيث يعرّف بالأولياء والصوفية بأنهم «أهل التصرف [أو التصريف] في الكون (**مناقب عائشة المنوبية**، ص 29) وهذا التصرف هو بالذات تلك القدرة الخارقة على التحكم بالقوانين الطبيعية وهو ما يسمى عادة بالبركة والكاريزما الملازمة للأولياء.

(2) **مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان** (م) 18555، ص 92 ب.

(3) انظر M. MAUSS, *op cit*, p. 406.

(4) انظر مثلاً DOUTTE, *Magie et religion*.

بكثافاتها البربرية، إمّا طغى عليها البعد البسيكو ـ سوسيولوجي وقلما رافقتها أبحاث ودراسات تاريخية تعتمد العودة إلى النصوص والمصادر التاريخية[1].

(1) كما تؤكده جانين تومين في مقالها J. SOURDEL THOMINE, «Traditions d'emprunt...», *R.E.I. op cit*, pp 302-321.

# الفصل الحادي عشر

# المثال الأعلى الولائي بإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية: مقوماته وتطوره

## 1 ـ النماذج المثالية

لقد أكدنا مراراً في هذا الكتاب على الدور الذي لعبته شخصية الرسول بوصفه النموذج المثالي الذي يقع التماثل معه. وقد نخطئ إذا اعتبرناه شكّل فقط مصدر مشروعية للتصوّف إزاء جماعة القضاة وأهل الفتيا أو أن التماثل معه كان من باب المنفعة والحسابات الضيقة. إن البعد المعياري والمثالي لشخصية الرسول يتجاوز في الواقع الدائرة الصوفية ليشكل أحد ثوابت الشخصية الإسلامية[1]. صحيح أن سيرة الرسول وأحاديثه عرفت خلال التاريخ الإسلامي وفي مختلف الصراعات السياسية والدينية والمذهبية التي شهدها، عملية توظيف، إلا أن هذا

---

(1) من ديباجة الرصّاع لفهرسه: «الحمد لله الذي (. .) وصل سلسلة الصراط المستقيم من يد صاحب الخلق العظيم إلى من سبقت له قسمة الغنائم من يد القاسم النبيء الكريم» **فهرست**، ص 3. أما أهل بيت الرسول فإنهم «أهل الحقيقة والطريقة والتعليم» **ن. م.**، ص 4 (ومن الملفت هنا أن هذا هو التحديد الذي يعرّف به عادة أهل التصوف وبالتالي التماهي بين الشرفاء والصوفية).

التوظيف ما كان ليقع لو أن المثال المحمّدي لم يكن يشكل بالفعل المقياس الذي به يُقاس كل شيء (من أقوال وسلوكيات) والمرجع الفيصل والنموذج الذي يُحتذى وذلك في الوعي الجماعي وفي الشخصية الجماعية الإسلامية. ومن الأقوال التي تؤكد مكانة النموذج المحمّدي، جاء في **طبقات** السلمي منسوباً إلى الجنيد (ت 298هـ/ 910م) هذا القول: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه»[1]. أما السهروردي في **عوارفه** فقد ماثل بين علاقة المريدين بشيخهم وعلاقة الصحابة بالرسول وأكد هو الآخر على الطابع المثالي للنموذج المحمّدي: «أدب المريدين مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب؛ وللقوم في ذلك اقتداء برسول الله (..) وأصحابه»[2]؛ «أخلاق المشايخ مهذبة بحسن الاقتداء برسول الله (..) وهم أحق الناس بإحياء سنَّته في كل ما أمر وندب وأنكر وأوجب»[3]؛ الصوفية أوفر الناس حظاً في الاقتداء برسول الله (..) وأحقهم بإحياء سنّته والتخلق بأخلاق رسول الله (..) من حسن الاقتداء وإحياء سنّته»[4].

ولدينا عديد الأمثلة ليس فقط على استشهاد أولياء وصوفية إفريقيّة بالمثال المحمّدي[5]، بل إنّ كتب المناقب تزخر بروايات لرؤى تجمع

---

(1) السلمي، **طبقات**، ص 145ـ155.

(2) **عوارف**، ص 403.

(3) ن. م.، ص 420.

(4) **عوارف**، ص 229.

(5) تروي مناقب أبي سعيد الباجي ـ استشهاده بما فعل الرسول عندما عرض الله عليه جبال تهامة ذهباً وفضة تسير معه حيث سار وتقبل معه حيث أقبل ولا ينقص له من الأجر شيء وكيف ردها الرسول، انظر (م) 18419، ص 46أ و(م) 17945، ص 14 ب.

الأولياء بالرسول في علاقة مساريّة مباشرة، بل في علاقة رحم؛ فمناقب أبي الحسن الشاذلي روّجت لعلاقة النسب الدموي بينه وبين الرسول[1]، ليس من المهم مرة أخرى البحث عن مدى صحتها لكن المهم هو اعتقاد الناس في هذا النسب الشريف وما يحمله هذا الاعتقاد من معان أنتروبولوجية متصلة بالشخصية الجماعية الإسلامية وبالوظيفة الاجتماعية لهذا الاعتقاد، مما يفسّر ترويج مناقب أبي الحسن لهذا الانتساب؛ فعلاوة على ذلك تروي هذه الأخيرة رؤية للرسول في المنام يقول عن الولي: «أبو الحسن ولدي حسّاً ومعنىً والولد جزء من الوالد فمن تمسّك بالجزء تمسك بالكل»[2].

كما جاء في **مناقب أبي عبد الله محمد بن سلطان** (ت 701هـ/1301م) (من تلامذة الشاذلي) أنه إذا رأى الرسول في النوم «أكثر ما يخاطبـ[ـه]: يا ولدي»[3]، وتُنسب إليه هذه الرؤيا: «قال (..) رأيت كأني أرضع لسان رسول الله كما يزق الحمام فرخه»[4]؛ إذا رابطة رحم ـ وهي التي تربط الحمام بفراخه ـ ورابطة كلم ـ ترمز إليها رضاعة اللسان ـ وقد لا نستغرب أن الحبة التي يقتات منها الحمام ويطعمونها لفراخهم ترمز هنا إلى رابطة الحب بين الرسول والولي[5]، بحيث تجسد هذه الرؤيا المسارية المقومات الثلاثة للعلاقة مع الرسول كما تتمثلها تجربة الولاية:

---

(1) درّة، ص 23.

(2) ن. م.، ص 190.

(3) ن. م.، ص 197.

(4) **مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان** (م) 18555، ص 94 أ.

(5) وقد جعل الهجوري أصل كلمة حب من حبّة أنظر HUJWIRI, *Somme spirituelle*, traduction D.J. MORTAZAVI, Sindbad, Paris, 1988, p 351.

ـ صلة رحم وكأننا بالولاية المحمدية هي الرحم الذي منه تخرج التجارب الولائية.

ـ القُوت الروحي والزاد اللذان تستمدهما الولاية من أقوال الرسول وبالتالي مشروعيتها.

ـ علاقة الحب بين الولي والرسول.

إن صلة الرحم هذه والعلاقة الأبوية بين الولي والرسول بوصفها القاعدة والإطار الذي تندرج فيه علاقة التماثل والتشابه، نراها أيضاً في هذا القول المنسوب إلى عبد الوهاب المزوغي (ت 675هـ/ 1276م) وهو الآخر من التيار الشاذلي: «التأدب مع الولي كالتأدب مع النبي [محمد] لأنه وارث من أخلاقه وسنّته والولد إذا لم يشبّه بأبيه لا خير فيه»[1].

كما أن مفاخرات عائشة المنوبية تزخر هي الأخرى بأقوال حول علاقة مسارية مباشرة بينها وبين الرسول[2].

إن فكرة الولي «خليفة» الرسول، وهي من الأفكار الرائجة في التيار السبعيني والأكبري[3]، نراها بوضوح في **مناقب أحمد التباسي** (ت 928هـ) تلميذ أحمد بن مخلوف الشابي، وفي رؤية له مع الرسول يقول له: «ستكون خليفتي في أمتي وتحيا بك وفي زمانك سنين»[4]، يتلوها طقس يمسح خلاله الرسول الولي[5].

أما عن وظيفة سلسلات السند، التي تنتهي إلى الرسول، فإنها تخضع

---

(1) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 131 أ.

(2) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 5ـ9 و12.

(3) انظر ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق وتعليق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. ص 1966.

(4) **مناقب أحمد التباسي** (م) 18110، ص 13 أ.

(5) ن. م.

لمنطق أقرب إلى منطق الضرورة منه إلى منطق النجاعة، مع وجود هذا الأخير والحاجة إليه كما يتضح من هذا القول المنسوب إلى أحمد التباسي رداً على استفسار تلميذه أبي الحسن علي بن ميمون، حول هذه السلسلات التي توجد «عند كل من [الأولياء] (. .) تنتهي إلى رجال كرام وتنتهي إلى سيد الأنام فهل هي حجة رفيعة أم هي كسراب بقيعة؟»[1] أما جواب التباسي ـ بعد أن أكد على أن هذه السلسلة «نسبة حقيقية (. .)»[2] فقد جاء فيه وهذا هو الأهم: «فمن لم يكن أصله منه [أي من الرسول] ثابت وفرعه منه ثابت فبابه مسدود وعلمه وعمله عليه مردود، فلا يمكن منه بالحقائق تصريح ولا يكون منه لباطن المريدين تلقيح»[3] بحيث في غياب هذا الاتصال بواسطة السند بالرسول انتفت الولاية أي انعدم وجودها وهو ما تحيل إليه عبارات «مردود» و«مسدود» واستعمال أدوات النفي «لا يمكن» «لا يكون».

وبعد الرسول مباشرة وبالذات بسبب علاقتهم به وقربهم منه يأتي الصحابة الذين يحتلون في الشخصية الإسلامية ككل وليس فقط عند أهل التصوف مكانة مميزة بين النماذج المثالية، ألم يصفهم الرصّاع بأنهم «نجوم الاهتداء وأقمار الاقتداء»[4]. يقول السهروردي «كان السلف أقرب إلى عهد رسول الله (. .) وهديهم أشبه بهدي رسول الله»[5]. هنا تبرز القيمة المثالية للزمن المؤسس فكأننا أمام سلسلة نماذج مثالية تتتابع[6]

(1) ن. م.، ص 8 أ.

(2) حيث إن إضفاء مصداقية على هذه السلسلات من خلال أحد كبار أولياء المئة التاسعة هـ هو من ضمن وظائف الخطاب المناقبي.

(3) **مناقب أحمد التباسي**، ص 8 أ وب.

(4) **فهرست**، ص 4.

(5) **عوارف**، ص 189.

(6) أوليس مصطلح «التابعون» الذي يُطلق على الطبقة الثانية التي تلت مباشرة الصحابة، أبلغ تعبير عن هذا التدرج والتسلسل الزمني (ثم تابعو التابعين. . .).

وتتدرّج انطلاقاً من النموذج الأول والأمثل أي النموذج المحمدي وتستمد من قربها منه ومن زمنه، قيمتها النموذجية أو المثالية. والملفت هو بقاء هذه النماذج المثالية رغم عامل البعد الزمني حيّة في الوعي الجماعي ولدى النخبة بإفريقيّة فنرى الرصّاع مثلاً يشيد بزهد أحد معاصريه من الصوفية هو أبو الحسن علي الجبالي[1] قائلاً: «أدرك التابعين في زهده وورعه»[2].

كما لا بدّ من الإشارة إلى مدى حضور وحيوية النماذج الصوفية ذات الأصل المشرقي في التصوف والولاية بإفريقيّة لصفتها المزدوجة كمصدر مشروعية مأتاها المشرق ـ وهو الذي لعب تاريخياً وفي المخيال الجماعي دور مانح المشروعية تجاوزت الدائرة الدينية والسياسية/الدينية إلى الدائرة الثقافية ـ وكشخصيات مثالية أي من النوع الذي تماثل معها أولياء إفريقيّة وصوفيتها وهو ما تشهد عليه كتب المناقب التي تزخر بأقوال منسوبة لأئمة التصوف وشيوخه المؤسّسين[3] وبحالات انتساب إليهم سواء بالإسناد المتصل أو مباشرة على نمط المنوبية مثلاً[4].

إلا أن النماذج التي مأتاها المغرب الإسلامي ما لبثت هي الأخرى ابتداءً من المئة السادسة هـ وتحديداً من أبي مدين أن اكتسبت بعداً نموذجياً مثالياً وأصبحت بدورها مصدر مشروعية وهنا لا بد من الإشارة إلى وظيفة سلسلات السند المَدْيَنية في إكساب مشروعية بالنسبة لمن عقبه

---

(1) ت 848هـ/ 1444م (انظر **تاريخ**، ص 141) تلميذ أبي حفص عمر الراكراكي (حول هذا الأخير انظر **تاريخ**، ص 155 **وفهرست**، ص 197) من الأولياء الذين أدركهم الرصّاع ولازمهم ونسب إليهم «كرامات كثيرة وحكايات غريبة» دفن بجبل المرسى **فهرست**، ص 196ـ197.

(2) **فهرست**، ص 196.

(3) انظر أطروحتنا **التصوف في إفريقيّة**، الم، الم.، الفصل XI.

(4) انظر **مناقب عائشة المنوبية**، ص 5ـ9 و12.

من الصوفية. لقد لعب المغرب الأقصى إلى حد ما كما ذكرنا في تاريخ التصوف المغربي دور منتج و«مصدر» النماذج ذات الحيوية والتأثير أمثال أبي العباس السبتي (ت 601هـ) الذي إليه - إلى «مدرسته» لكن أيضاً إلى النموذج الولائي الذي جسّده - ينتسب أحد أولياء إفريقيّة المتأخرين وهو أحمد بن عروس الذي ينسب إليه الراشدي قوله لأحد زواره: «نحن من آزمور وسلا»[1]. إلا أن إفريقيّة التي ساهمت من خلال تعاليم أبي سعيد الباجي في تكوين الشخصية الصوفية لأبي الحسن الشاذلي ثم في صقل وبلورة «مدرسته» الصوفية قبل توجهه النهائي إلى المشرق وبعيده من خلال أصحابه الذين بقوا بإفريقيّة والذين يعود إليهم فضل نشر فكره وتعاليمه داخل إفريقيّة[2]، أصبحت هي الأخرى لها نماذجها وفي رأس قائمة هؤلاء الشاذلي. بحيث يبدو لنا أنه ليس من المهم في هذا الإطار أن نبحث في صحة انتساب المنوبية إلى الشاذلي وهل بالفعل كانت إحدى تلاميذه، في حين أن الأمر يصبح مهماً لمؤرخ المدارس الصوفية، بقدر ما يهمنا أن أحد كتب المناقب بإفريقيّة الحفصية يتخذ الشاذلي كنموذج مثالي ينتسب إليه؛ حيث يُنسب إلى المنوبية قولها: «أنا شاذلية أقراني»[3]. ونفس هذا الانتساب وقفنا عليه عند ابن عروس أيضاً؛ وإلى جانب الشاذلي لكن دونه أهمية نرى أولياء آخرين ارتقوا بدورهم إلى مكانة النماذج التي تُحتذى كعثمان القرنبالي[4] مثلاً، حيث ينسب الراشدي إلى البرزلي الفقيه صاحب **النوازل** وتلميذ ابن عرفة قوله: «هذا قرنبالي زمانه».

---

(1) ابتسام، ص 432.

(2) انظر دور أسرة المزوغي في قصور الساف ووطن صفاقس في هذا المجال.

(3) مناقب، ص 5 وخاصة 7 و8.

(4) سبق ذكره، ابتسام، ص 221_222 و231 و319 و331_332.

إن تجربة الولاية بإفريقيّة الحفصية رغم تماهيها وتماثلها مع نماذج مثالية مأتاها المشرق، مصدر المشروعية، وبصفة أقل مع نماذج مأتاها المغرب الأقصى، استطاعت في ظرف وجيز (قرنان أو ثلاثة) أن تخلق نماذجها الخاصة. إن هذه العملية هي في الواقع سابقة لفترتنا ولا شك أن المنزلة التي تبَوأها باكراً محرز بن خلف في المخيال الجماعي وفي الشخصية والثقافة الشعبية الإفريقيّة تشهد على ذلك.

بين المثال الأعلى الولائي الذي كانت إفريقيّة دوماً تتطلع إليه والمستوحى من تصوف السلف والذي ساهمت في نحته والترويج له كتب التصوف وكتب التراجم التي مأتاها المشرق والذي جسّدته إلى حد بعيد التجارب الصوفية والولائية المبكرة، وبين الدينامية الداخلية للتصوف بإفريقيّة وحركته التاريخية وجدليّته الاجتماعية، والتي لم تكن بمنأى عن حركة تطور التصوف الإسلامي ككل، امتدت تلك الفسحة التي ستنتعش وتبرز فيها نماذج ولائية سوف تسهم تدريجياً في إعادة صياغة المثال الأعلى الولائي «القديم» ضمن نسق معقد ومتشعّب شهد عودات إلى الوراء وفترات تعايش متفاوتة الطول بين «الجديد» و«القديم»، وبلورة مثال أعلى «جديد» لكن دون أن يموت تماماً القديم، سنحاول الآن الإحاطة بأبرز معالمه وأطوار ولادته العسيرة.

## 2 ـ المقدّس والعنف: الولي «الجزّار» والولي الحليم

أحصينا على سبيل المثال من جملة 52 كرامة نُسبت إلى المنوبية 14 كرامة في الانتقام أي ما يساوي نسبة 26,9% وهو ثاني صنف من الكرامات أهمية بعد كرامات المكاشفة[1] علماً بأن 10 من أصل الـ 14

(1) انظر الجدول أدناه.

أي 71,3% تمثّلت في قتل المنتقم منه (أو منها) أما الأربعة الباقية فهي تندرج ضمن ما يمكن تسميته بكرامات السخط (عقوبة ودعاء غير مشفوع بقتل). إن العدد الهام لكرامات الانتقام المنسوبة إلى الأولياء وبنية هذه الكرامات جعلانا نتساءل عن وظيفتها الحقيقية. إن جلّ هذه الكرامات، كرامات الانتقام لاسيما القاتل منها، موجه ضد السلطة السياسية بمختلف «أجهزتها» أو رموزها، فعلى سبيل المثال 4/ 10 عند المنوبية؛ وإذا راعينا كل فئة من الفئات الاجتماعية المسلط عليها عنف الأولياء، على حدة، تتضح مدى أهمية «العنف المقدّس» المسلّط على ممثلي السلطة السياسية حسب الجدول التالي:

| الفئة الاجتماعية | عدد كرامات الانتقام |
|---|---|
| ـ ممثلو السلطة: (السلطان، شيخ منوبة، قائد الحمامات | 4 |
| ـ نساء | 2 |
| ـ فئة «أهل العلم»، شهود وقضاة | 2 |
| ـ صفات متنوعة | 2 |

كرامات القتل وضحاياه.

المصدر: **مناقب عائشة المنوبية.**

فإلى أي حد يمكن اعتبار العنف المنسوب إلى الأولياء والموجّه ضد السلطة السياسية شكلاً من أشكال انتقام المجتمع بواسطة الأولياء من العنف المسلط عليه والممارَس من طرف السلطة السياسية، مما قد يفسر وجود هذه الشحنة من العنف المودعة في أدب المناقب والموكولة إلى الولي الذي يصبح معبأ بها ومنتجاً لها تماماً كما في الطرف المقابل يوجد الحكم بوصفه القطب المنتج أصلاً للعنف. إن جل استعمالات العنف والانتقام مسلط بالدرجة الأولى على أعوان السلطة وبدرجة ثانية على المنتقدين أو المعترضين من قضاة وفقهاء وغيرهم. من هنا نستشعر وظيفة كتب المناقب في إراحة المجموعة وتخليصها من مشاعر الانتقام والحقد

والضغينة تجاه السلطة وأعوانها لكن أيضاً تجاه فئات اجتماعية كالأعراب مثلاً التي نجدها هي الأخرى من الأهداف المفضّلة في هذا الصنف الأدبي وفي تلك الفترة وكذلك النساء. ونحن وقفنا على عمليتي انتقام بالقتل منسوبتين إلى المنوبية كانت ضحيتهما امرأتان وفي كل مرة نتيجة شكوى الزوج إلى الولية[1]، إحداهما لكونها «تكلّف زوجها ما لا يطيق»[2]، والأخرى بدعوى أنها «مؤذية اللسان قريحة الجواب» وتكلّف هي الأخرى الرجل ما لا يطيق في المؤونة والكسوة[3] وكنا أشرنا إلى البون الشاسع بين طبيعة السبب الذي من أجله تقع العقوبة وحجم هذه الأخيرة (هنا القتل).

إن هذا البون الشاسع بين حجم اقتصاص الولي، وسببه المزعوم، نراه في هذه الرواية التي ذكرها الزركشي حول اعتقاد قاضي الجماعة أبي إسحاق بن عبد الرفيع بأن ثقافه بسجن المهدية «عامين وبعض الثالث» في زمن خلافة أبي ضربة بن أبي يحيى زكرياء اللحياني (717_718هـ/ 1317_1318م)، إنما «أصابـ[ـه] بتثقيفـ[ـه] الشيخ الصالح أبا علي القروي يوماً بسنة»[4].

في الواقع إن الرواية الكاملة جديرة بالعناية لكونها تضع جنباً لجنب تفسيراً «عقلانياً» وتفسيراً إيمانياً. والطريف هنا أن الزركشي يذكر أولاً روايته التاريخية للأحداث (التفسير أ) ثم يأتي على ذكر اعتقاد القاضي في سبب ثقافه (التفسير ب)؛ وأهمية نص الزركشي تكمن بالذات في كونه

---

(1) [illegible] جامع منوبية. مناقب عائشة المنوبية، [illegible]

(2) [illegible]

(3) ن. م.، ص 17[illegible]

(4) **تاريخ**، ص 62.

يظهر إحدى آليات العقلية المناقبية التي تُعزي وقوع الأحداث إلى تدخل لقوى خارقة وفوق طبيعية، وإنْ هي في الواقع نتاج لأسباب مادية وملموسة.

ـ التفسير أ: سبب الحادثة المعروفة بـ «محنة القاضي» ابن عبد الرفيع ـ أي ثقافه الذي ذكرناه ـ كان حسب رواية الزركشي حكمه على ابن اللحياني زمن خلافة هذا الأخير، بالقتل لثبوت رسم التدمية عليه[1] إلا أنه أُعفِي عنه من طرف صاحب الحق، فعندما تولى أبو ضربة الخلافة (717ـ718هـ/ 1317ـ1318م) أمر بالقاضي المذكور فسجن بالمهدية[2].

ـ التفسير ب: أما التأويل والتفسير المنسوب إلى ابن عبد الرفيع ـ «إنما أصابني بتثقيف الشيخ الصالح..») ـ فيحيل إلى خلاف فقهي وقع بين هذا الأخير وقاضي الجماعة، حول شرط السقف[3]، أمر على إثره القاضي باعتقال الولي.

إن مشهداً كالذي يصفه مقديش لأحد أولياء المئة السابعة هـ، محمد الرقيق[4]، يدعو على أحد مشايخ الأعراب ويحكم عليه بالموت البطيء، تعذيباً، بناءً على نصيحة شيخه وأستاذه الولي هو الآخر أبو يحيى القرقوري[5]، لا لشيء سوى لأنه أراد الزواج من أمه وجعل «يؤكد عليه

(1) وهذا مؤشر على مدى استقلالية القضاء في الدولة الحفصية كما لفت إلى ذلك المحقق، تاريخ، ص 62 هامش1. انظر ما يروى عن سحنون وشرطه على الأمير أبي العباس أحمد بن الأغلب لتولي القضاء سنة 234هـ، حلل 1، ص 271.

(2) ن. م.

(3) انظر أدناه الفصل XII.

(4) انظر ترجمته في نزهة II، ص 344ـ346.

(5) لم نقف على ترجمة له.

الوصية كل يوم حتى ضاق صدر [الرقيق] من ذلك، وتغير حاله»[1] ليس سوى مثال عن الكرامات العديدة الموجهة ضد الأعراب وهي عادة من الصنف المقترن بعنف، والتي يمكن اعتبارها تعكس الأهمية التي كانت تكتسيها في المجتمع الحفصي في تلك الفترة تصرفات الأعراب وأعمالهم وما يُنسب إليهم من عمليات السطو وقطع الطريق والغزو على المناطق العمرانية[2] وما كانت تثيره من مشاعر الحقد؛ كما يمكن اعتبارها شكلاً آخر من أشكال اقتران المقدّس بالعنف، وكنا ذكرنا ما رواه التجاني في رحلته عند اجتيازه على زاوية أولاد سنان ـ وهم من العرب الدبّابيين ـ من تعذيب هؤلاء للبربر بالنار وغيرها[3].

إن وظيفة الخطاب المناقبي من خلال الترويج لهذا الصنف من الكرامات ـ كرامات الانتقام والقتل ـ ومن خلال الترويج لنموذج الولي «الجزار»، على حساب نموذج الولي الحليم والرحيم، أصبحت أكثر فأكثر صياغة جدلية الاعتقاد والانتقاد على قاعدة الخوف لا المحبة.

ألم يضع مؤلف مناقب المنوبية في فمها هذه المقولة على نمط المفاخرات: «أنا واللّه جزّارة، شفرتي في يميني وسيفي في يساري»[4]، وذلك مباشرة بعد رواية حادثة انتقامها من 27 تاجراً في أحد أسواق الحاضرة[5] بسقوط الحوانيت على أصحابها. ونسب مقديش إلى أبي

---

(1) أما النصيحة فكانت في حال عدم رجوع «شيخ العرب» عن حاله وطلبه، أن يأخذ الرقيق قضيباً ويضرب به الأرض ويقول: «خذيه يا أرض، فإن أخذته كله وإلا فأعد عليها حتى تأخذه أجمع» **نزهة II**، ص 344.

(2) دون أن ندخل في تفاصيل مدى موضوعية هذه «الاتهامات» وما ينسب إلى الأعراب من «إذاية»، فهذا ليس غرض بحثنا.

(3) **رحلة**، ص 214.

(4) **مناقب**، ص 15.

(5) «سوق الربع بزنقة السماط» لم نقف على تحديد لموقعه ضمن قائمة أسواق المدينة التي ذكرها الدولاتلي، الم. الم.، ص 259.

العباس المرسي (ت 684هـ) من أصحاب الشاذلي قوله «لحم الولي سمّ، فإياك وإياه»[1] وقال الراشدي في مناقب ابن عروس: «لا تجلس بين يديه إلا والرعب قد ملأ قلبك»[2] وإن كتب المناقب لكن أيضاً كتب التراجم والتاريخ مليئة بعبارات التحذير من مغبة انتقاد الأولياء أو ذمهم أو إساءة الظن بهم وإساءة الأدب معهم وحتى «تغيّر خاطرهم»، وهي تزخر بالدعوات إلى الاعتقاد، والتوقير وحُسن الظن في الأولياء والتسليم لهم. وكأمثلة على هذه العبارات: «إذا ضاق الولي، هلك من يؤذيه حالاً»[3] أو «إياك أن تذم من ترى منهم فإن ذلك سبب لحرمانك تذم هذا وتذم هذا فيخفى عليك الأفضل، فإذا أحسنت ظنك بهذا ووقّرت واعتقدت هذا وقع بيدك الأكمل»[4]، أو أيضاً «سبيل سلامته[5] سلوك منهج التسليم وردّ الأمر فيما لا يعلمه إلى الواحد العليم، وأما مجاذبة أحاديث الانتقاد عليهم فمقرونة بالهلك»[6]، «لا يُحكم لإنسان آذى ولياً من أولياء الله بالسلامة إذا لم ترَ عليه محنة في نفسه وماله وولده فقد تكون محنته أكبر من أن يطّلع العباد عليها»[7] «فلا يسيء الأدب مع أولياء الله وإلا وقع في العطب من بعض الأولياء سيّما من يعاصره، وقد قيل اعتقد ولا تنتقد، فمن اعتقد سلم ومن انتقد ندم»[8] كما أن كتب المناقب غالباً ما ترفق روايات انتقام الأولياء بأدعية على غرار «العياذ بالله (. .) كفانا الله

---

(1) نزهة II، ص 241.

(2) ابتسام، ص 264.

(3) هو قول منسوب إلى أبي العباس المرسي أيضاً ن. م.، ص 240.

(4) أنس، ص 89.

(5) المقصود هنا من يرى أمراً مستهجناً أو تخريباً من ولي مما قد يدفعه إلى انتقاده أو الاعتراض عليه أو إساءة الظن به.

(6) ابتسام، ص 256.

(7) ن. م.، ص 258.

(8) نزهة II، ص 231.

شر الانتقاد»[1] أو «جعلنا الله (..) في قلوب [الأولياء] لا على قلوبهم»[2] أو أخيراً «نعوذ بالله من التعرض لأولياء الله»[3].

ففي نزهة مقديش في ترجمته لعلي الكرّاي من أولياء المئة التاسعة هـ/ 15م وفي سياق ذكر أطوار قصة زواجه[4] ورد أن والد البنت التي رغب الولي في الزواج منها لم يجد سبيلاً إلى إقناع أبنائه بالموافقة، إلا بتخويفهم منه ومن سطوته وانتقامه إذا هم لم ينزلوا عند رغبته ويزوجوه أختهم: «هو رجل صالح وأخاف إن امتنعت أن يتغير خاطره علينا، وأنا أعرَف به منكم»[5].

ولما كانت الرسالة الأساسية لكتب المناقب هي تعظيم الأولياء بعد موتهم والعمل على استمرارية ظواهر التعظيم هذه والتي تلعب فيها زيارة أضرحة الأولياء مع ما يرافقها من طقوس دوراً مركزياً، ولما كان الاعتقاد السائد أن بركة الولي تمتد أيضاً إلى قبره، فإن التأكيد على حرمة القبور أصبح أيضاً من ضمن وظائف الخطاب المناقبي وبالتالي التخويف من مغبة التعرض لهذه القبور بسوء ـ سرقة أو ارتكاب فاحشة ـ، فمن يأخذ شيئاً أودع قبر أحد الأولياء «لا يلوم إلا نفسه»[6]، ألم تنتقم المنوبية ممن أخذ إزاراً كان على قبرها[7]؟.

---

(1) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 38.

(2) ن. م.، ص 11.

(3) ن. م.، ص 43.

(4) وهي رواية محض خرافية تشبه إلى حد بعيد الخرافات الشعبية حيث لا يستطيع بطل القصة أن يفوز بحبيبة قلبه إلا بعد أن يجتاز المصاعب والشقاق والحاجز تلو الحاجز وأخيراً يتوصل بفضل مساعدة الأولياء الذين يزور قبورهم ويدعو عندهم، إلى توفير جميع الشروط المطلوبة منه انظر أطوار هذه الحكاية في **نزهة II**، ص 333.

(5) ن. م.، ص 333.

(6) **مناقب مبارك العجمي** (م) 18555، ص 4 أ.

(7) انظر **مناقب المنوبية**، ص 21.

والملفت هنا من خلال ما ذكرنا أعلاه من أقوال أن الخطاب المناقبي إلى جانب لجوئه إلى آليات الخوف والتخويف أو الترهيب فإنه يلجأ أيضاً إلى الترغيب كما يبدو جلياً من كلام ابن قنفذ الذي يتحدث عن «الأفضل» و«الأكمل» أي عما يجنيه المعتقد من خيرات ومصالح، نفترض أن جلها من النوع الدنيوي أو أقله المادي قياساً بما ذكره الراشدي في تعداده للمحن التي يتعرض لها المنتقد في نفسه وماله وولده. إلا أن عناصر معنوية قد تعتريها أيضاً، ألم تدعُ المنوبية على أحد المعترضين عليها: «اللهم طول عمره وكثّر فقره وأذهب شيرته وأدِم عليه يا رب حزنه»[1]. علماً بأن بعداً متصلاً بالحياة الآخرة أو بمصير المنتقِد بعد الموت وجد أيضاً والذي تحيل إليه جملة الراشدي: «قد تكون محنته أكبر من أن يطّلع العباد عليها»[2].

لقد سبق وأشرنا أن من مقومات العقلية الدينية لاسيما منها المتصلة بظاهرة تعظيم الأولياء هي الاعتقاد بالطابع الخارق والمقدس - والخاضع لمنطق الضرورة[3] لا الصدفة - للأسباب الكامنة وراء هذا الحدث أو ذاك والمحددة له؛ أي إيمان «المعتقد» الراسخ بأن مصيره وكل ما يقع له إنما هو من بركة الولي، أو من سخطه؛ جاء في أحد كتب المناقب: «فعلمت أن كل ما أصابني، ذلك عقوبة من الدرهم متاع الشيخ سيدي مبارك العجمي»[4]. كما جاء في موضع آخر «فلم يكن أيام يسيرة حتى أُخذ وعُذب واغتُصب ماله (. .) فعلم من أين أوتي عليه العقاب»[5].

---

(1) مناقب عائشة المنوبية، ص 38.

(2) ابتسام، ص 258.

(3) انظر الفصل X.

(4) مناقب مبارك العجمي (م) 18555، ص 4 ب.

(5) ن. م.، ص 5 أ.

إن ما أوردناه من أقوال لمحمود مقديش وهو من المتأخرين يدل على استمرار اضطلاع الخطاب المناقبي[1] بوظيفة الترهيب والترغيب في إطار إشكالية الانتقاد والاعتقاد.

ولما كان الخطاب المناقبي خطاباً تماثلياً وخطاباً تبريرياً أي يسعى إلى توفير مشروعية لنهجه وفكره ـ من هنا إرادة التماثل مع الرسول والأنبياء والسلف الصالح والسعي إلى تأسيس التصوف على أساس المشروعية السنيّة ـ فإنه سيقوم بنفس هذه العملية لتبرير ظواهر العنف المنسوبة إلى الأولياء، ومن خلال عملية توظيف أحاديث منسوبة إلى الرسول من جهة، وأقوال منسوبة إلى أئمة التصوف والشيوخ المؤسسين من جهة أخرى. أما الحديث الأكثر رواجاً فهو «من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة»[2] أو «من أذى لي ولياً فقد باداني بالمحاربة»[3]؛ كما يُستعمل أيضاً حديث قدسي: «إن اللّه (. .) يقول «من آذى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»[4]. ونسبت **مناقب عائشة المنوبية** إلى الجنيد (ت 298هـ/ 910م) قوله: «إذا أراد الله هلاك إنسان عرّضه لولي من أوليائه. لا تتعرض لأولياء اللّه تتعرض لسخط اللّه. قوم رضاء الله برضاهم ومَقرون حبُه بحبهم»[5].

وفي نفس الوقت وفي محاولة لمواجهة التناقض الناشئ عن الطابع اللاأخلاقي لهذا النموذج الولائي والمتمثل في الولي المنتقم و«الجزار»

---

(1) وإن لم تمت نزهة مقديش مبدئياً إلى هذا الصنف الأدبي بل هي تصنف عادة في كتب التاريخ إلا أن الجزء الخاص منها بتراجم الأولياء والصلحاء يحتمل المقارنة مع الأدب المناقبي، بالمعنى الذي حددناه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(2) أنس، ص 6.

(3) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 49.

(4) أنس، ص 6.

(5) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 20_21.

ومن موقع التبرير أيضاً، عملت كتب المناقب على الترويج لفكرة أن ما يظهر عند بعض الأولياء من صفات القهر والانتقام إنما هو من تجليات الحق (اللّه) في قلب الولي، تماماً كما هي صفات الرحمة والشفقة: «ذلك أن الحق إذا تجلى في قلب عبد بصفة القهر أو بصفة الانتقام كان منتقماً أو بصفة الرحمة والشفقة كان رحيماً شفيقاً وهكذا»[1]. كما اعتبرته ستراً يستر به الله ولاية الولي «لكل ولي ستر أو ستور، فمنهم من ستره بالأسباب ومنهم من ستره بظهور العزّة والسطوة والقهر»[2]؛ إذن إن هذه الصفات ـ صفات القهر والسطوة ـ يمكن اعتبارها ذات قيمة مزدوجة: فهي من ناحية تجلٍ للحق أي تجل لإحدى صفاته وأسمائه (القهار الجبار) وبالتالي مفعمة بالإيجابية ومن ناحية أخرى هي ستر تُستر به الولاية ـ من فرط سلبية هذه المظاهر العنيفة ـ وهي بالتالي هنا ذات قيمة سلبية.

وفي نفس الوقت الذي روّجت فيه كتب المناقب لهذا النموذج المنتقم فإنها عملت على بث نموذج الولي المسامح والحليم والرحيم حيث جاء في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675هـ/ 1276م)[3] «وكان بعض فقهاء الظاهر يؤذونه ويحسدونه فيحسن إليهم وهذه شيمة الأولياء»[4] كما نذكر مناقب أبي حديد (ت 751هـ/ 1350م)[5] الذي

---

(1) قول منسوب إلى أبي الحسن الشاذلي **نزهة II**، ص 240ـ241.

(2) **ن. م.**، ص 240، ربما نقلاً عن الرشدي في **ابتسام الغروس**، ص 264: قال الشيخ أبو الحسن «(..) لكل ولي حجاب وحجابي الأسباب فمنهم من كان حجابه ظهوره بالسطوة والعزة، والنفوس لا تحتمل صحبة من هذا وصفه».

(3) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 122 ب ـ 142 ب.

(4) ن. م.، ص 122 ب.

(5) **مناقب أبي حديد** (م) 18555، ص 179 ب ـ 182 ب.

عُرف بحلمه وتسامحه مع من يتعرض له بسوء وعدم الانتقام منه وطلبه إلى اللّه أن يغفر له. وهذا القول المنسوب إلى أبي عبد الله محمد بن سلطان (ت 701هـ/ 1301م) «إذا كان رسول الله (..) في الدنيا يقول: أمتي، وعند الموت يقول: أمّتي، ويوم القيامة يقول أمّتي. فكيف أوذيهم وأغيرهم وهو وسيلتي وشفيعي إلى الله (..). وكيف يكون وجهي عند لقائه اللّهم أغفر لأمّة محمد اللّهم ارحم أمة محمد»[1].

هل هي محاولة لإضفاء مسحة روحية وأخلاقية على الولاية، دائماً بالتماثل مع المثال الأعلى المحمدي الذي هو النموذج المثالي الذي يقتدى به من خلال إقران صفة الولاية الحقة بصفات التسامح والحلم كما رأينا أعلاه ومن خلال إظهار الولي الحليم في درجة أعلى بل في الطبقة العليا، مقارنة مع الولي الذي ينتقم من مؤذيه ويدعو على من ظلمه، كما يبرز من خلال هذا «التنميط» التراتبي الذي قام به الراشدي[2] للأولياء الذين ظُلموا:

- قسم يدعو على من ظلمه، فهو الذي لا يُردّ دعاؤه.
- قسم يلجأ إلى اللّه في طلب النصرة وتعجيل الأذى.

«وهؤلاء أوْلى بانتصار الحق لهم لتوكلهم عليه».

- قسم من لا يدعون ولا يلجأون إلى اللّه (..) لكن فوضوا الأمر إليه فكان هو المختار لهم.
- «الطبقة العليا الذين أذا ظُلموا رحموا من ظَلَمهم، وهذه طريقة أبي الحسن الشاذلي الذي يوصي بالصبر والاحتمال»[3].

---

(1) درّة، ص 201.

(2) ابتسام، ص 259ـ260.

(3) ن. م.، ص 260.

إن هذا النموذج الأخير نراه يفعل منذ أوائل المئة السابعة هـ، في الخطاب المناقبي بالمغرب الأقصى حيث من جملة ما وصف به التادلي بن الزيات أبا العباس السبتي «حلمه» و«صبره»:

«كان أبو العباس (. .) حليماً صبوراً، يحسن إلى من يؤذيه، ويحلم عمن يُسفّه عليه، رحيماً عطوفاً»[1].

هل أن ما نراه في بعض روايات كتب المناقب من صراع بين منطق الانتقام ومنطق العفو والصفح يعكس في الواقع صراعاً أو تنافساً بين نموذجين ولائيين عملت كتب المناقب على الترويج لكل منهما، حيث إلى جانب روايات رفض العفو والصفح[2]، هنالك روايات تظهر الولي بمظهر المسامِح إلا أن اللّه يأبى إلا أن يعاقب من آذى وليه؛ وإن وظيفة هذا الصنف من الروايات، هي إظهار أولاً أن الذي يعاقب ليس الولي إنما اللّه ثم إنه رغم وجود أولياء قد يسامحون من يتعرض لهم بالأذى، إلا أن اللّه لا يسامح، دائماً في إطار إشكالية الخوف والتخويف. إلى هذا الصنف تنتمي رواية مقديش في ترجمته لعلي الكرّاي عندما اعترض عليه 80 رجلاً وشهدوا فيه أنه «زنديق»، فعفا عنهم وسامحهم عندما أرسل السلطان في طلبهم إلا أن اللّه عاقبهم[3]. إلى نفس هذا الصنف أيضاً تعود رواية الحميري بن الصبّاغ عن كيفية تصرف أبي الحسن الشاذلي مع ابن البراء، فهو لم يدع عليه إلا لأمر رباني وأثناء وجوده بعرفات عند

---

(1) **التشوّف**، ص 452.

(2) «هيهات نفذ السماح وفات الأمر (. .) فلم يزل كذلك حتى مات على حاله من العقوبة» **مناقب أبي هلال عياد الزيات** (م) 18555، ص 5أ، وانظر كذلك رفض المنوبية رغم إلحاح مريدها («أنتِ من أهل العفو») الصفح عن 27 تاجراً تهكموا عليه، **مناقب عائشة المنوبية**، ص 15.

(3) «فعمل السلطان بما أخبره به الشيخ من العفو والصفح، قيل لم يخلّف أحد من أولئك الشهود عقباً، عقوبة من الله» **نزهة II**، ص 332.

أداء مناسك الحج وليس قبل ذلك: «فقال: اللهم طول عمره، ولا تنفعه بعلمه وافتنه في ولده واجعله في آخر عمره خادماً للظّلَمة»(1).

بحيث إن الذي يقع في نهاية المطاف هو نوع من التوفيق بين العنصر الأخلاقي المتمثل في الولي الذي لا يدعو ويلجأ إلى الله أو يعفو ويسامح، وعنصر التخويف من مغبة التعرض للأولياء لما ينتج عن ذلك من تعرض لغضب الله وعقوبته انتصاراً لوليه؛ فعندما حضر أبو الحسن الشاذلي أمام السلطان أبي زكرياء نتيجة لسعاية الفقيه ابن البراء(2) وعندما همّ أن يدعو على السلطان قِيل له: «إن اللّه لا يرضى لك أن تدعو بالجزع من مخلوق»، فاكتفى بالصلاة واللجوء إلى اللّه الذي سيسلط حسب الرواية على السلطان سلسلة من العقوبات(3).

## 3 ـ من الولي المتورّع، إلى الولي المتوكّل والمقايض للكرامات

هل أن ابن عروس يختزل في مساره الولائي المسار العام لتطور المثال الأعلى الولائي بإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية، بحيث تمثل مرحلة «حمل الصرائر»(4) مثالاً أعلى ولائياً قوامه التورع وعدم الأكل إلا من عمل اليدين، في حين تمثل مرحلة سكناه في الفندق واجتماع أربعة من

---

(1) درّة، ص 31.

(2) نحن نورد رواية الحميري على علاتها وتناقضاتها (انظر درّة، ص 29)، ليس غرضنا هنا نقدها نقداً تاريخياً.

(3) موت جارية من نسائه، احتراق أحد بيوت القصر «فعلم السلطان أنه أصيب من قبل هذا الولي»، ن. م.، ص 29ـ30.

(4) **ابتسام**، ص 198ـ203 علماً بأننا لا نعلم هل أنه كان يتقاضى أجراً على ذلك أم لا ونحن افترضنا أن ذلك كان مورد عيشه حيث لا تذكر مناقبه مورداً آخر.

الناس على دفع كراء غرفته[1]، بداية الدخول في مرحلة الإعراض عن الأسباب والتوكل مع ما تعنيه من بروز مثال أعلى ولائي جديد قوامه العيش من العطاءات والهبات، علماً بأن هذا المثال لم يقطع كلياً مع المثال «القديم» بل هو تعايش معه: «أطلق اللّه له أيديهم بالعطاء إلا أنه لا يأخذ منهم الدراهم إلا قليلاً (..) [قائلاً] «تعطوني أوساخكم» (..) وأما الطعام فيقبله من كل أحد في غالب أوقاته ويعطي لمن حضر عنده»[2].

ذكرنا أعلاه الوظيفة المعيارية للسيرة النبوية ولأحاديث الرسول وما شهدته هذه وتلك طوال التاريخ الإسلامي من عمليات التوظيف السياسي والديني في إطار البحث عن مشروعية؛ وتماماً كما نُسبت إلى الرسول أحاديث في الكسب، نُسبت إليه أحاديث في التوكل وترْك الأسباب وأُضفيَت على كل منها صفة الإطلاق، علماً بأن محاولات التوفيق بين النمطين وإسباغ الشرعية «السنيّة» على كل منهما وُجدت كما نستشف ذلك من قول السهروردي: «كان رسول اللّه (..) يكلم الناس على قدر عقولهم، ويأمر كل شخص بما يصلح به؛ (..) ومنهم من أمره بالكسب ومنهم من قرره على ترك الكسب كأصحاب الصُفة»[3].

وكمثال عن الأحاديث التي سيقت لفائدة نمط الكسب ما نقله السهروردي في **عوارفه** «روى أبو هريرة عن الرسول قال (..) «لأن يأخذ أحدكم حبلاً فيحتطب على ظهره فيأكل ويتصدق خير له من أن يأتي

---

(1) ن. م.، ص 206.

(2) ن. م.

(3) عوارف، ص 416، لقد جعل البعض من هذه الفئة النموذج المثالي للصوفي في صفائه الأول، وذلك عندما بدأ أئمة التصوف في بلورة ونحت الشخصية الصوفية خلال المئة الثالثة هـ/ 9م.

رجلاً فيسأله أعطاه أو منعه، فإن اليد العليا خير من اليد السفلى»[1] ولئن خير هذا الحديث العيش من كدّ اليد على السؤال أو «المسألة» فإن حديثاً آخر لم ينهِ عن قبول العطاءات والهبات التي تأتي «من غير مسألة ولا إشراف» «من وُجّه إليه شيء من هذا الرزق من غير مسألة ولا إشراف فليأخذه وليوسع به في رزقه فإن كان عنده غنى فليدفعه إلى ما هو أحوج منه»[2].

ونحن نرجّح أن ما وقع تاريخياً على صعيد التصوف الإسلامي هو وجود مرحلتين تاريخيتين جسدت كل منهما مثالاً أعلى ولائياً؛ أما توقيت بروز كل من هاتين المرحلتين وطول كل منهما وكيفية المرور من نمط إلى آخر وأشكال الصراع والتعايش بينهما فهي تختلف من رقعة جغرافية إلى أخرى داخل دار الإسلام[3].

## أ ـ المثال الأعلى الولائي المتورّع: حيويته وحدوده

نستهل كلامنا بملاحظة تتعلق بالموقع الجديد الذي أصبحت تحتله صفتا «عابد» و«متعبد» داخل الهيكل المفرداتي الخاص بأهل التصوف والولاية في مصادرنا، فمن صفة تعريفية تتلو مباشرةً اسم الولي خلال المئة الثالثة هـ/ 9م والرابعة هـ/ 10م، انتقلت هذه الصفة، التي أصبحت ترد أكثر في صيغة «العابد»، إلى مكانة ثانوية أي أصبحت في جملة الصفات التي يطلقها المترجم على صاحب الترجمة، شأنها شأن غيرها

---

(1) عوارف، ص 147.

(2) عوارف، ص 154ـ155.

(3) بالنسبة للعراق مثلاً انظر مقال ج. شابي حول دور عبد القادر الجيلاني في ضبط وتقنين قواعد التوكل مما يحمل على الاعتقاد أن هذا النمط لم يتعمم وينتشر في العراق قبل المئة السادسة، انظر J. CHABBI *Abdelkâdir al-Djîlânî, personnage historique*, dans *S.I.* XXXVIII, 1973, pp. 104-105.

من الصفات وفي منزلةٍ متساويةٍ معها، في حين أنها كانت في السابق منفردة وتحتل الصدارة. فنحن أحصينا ما لا يقل عن 17 مرّة أورد فيها الغبريني هذه الصفة، مما يدل على أنها لا تزال من مقومات تصوف المئة السابعة هـ/ 13م إلا أنها لم تعد عنوانه الرئيسي ولا طابعه المميز.

كذلك الشأن بالنسبة للزهد والنسك، فمن صفةٍ تعريفيةٍ وردت في ترجمات أولياء وصلحاء القيروان للفترة الممتدة من المئة الرابعة هـ/ 10م إلى بداية المئة السابعة هـ/ 13م[1] عشر مرات، تغيَّر موقعها في ترجمات أولياء الفترة الموالية (المئة السابعة هـ/ 13م ـ التاسعة هـ/ 15م)[2] علماً بأن عدد المرات التي أورد فيها ابن ناجي هذين المصطلحين بقي مرتفعاً: 7 مراتٍ ناسك و8 مراتٍ زاهد أو منسوب إلى الزهد. أما الغبريني فقد أورد هذه الصفة (زاهد) 9 مراتٍ. إذن ما يمكن استنتاجه هو أن الزهد والنسك والورع[3] والصوم وقيام الليل[4] والعبادة هي من الصفات التي بقيت ملازمة للتصوف بإفريقيّة خلال المئتين السابعة هـ/ 13م والثامنة هـ/ 14م، وهذا يؤكد مدى حيوية المثال الأعلى الولائي «القديم» أو الموروث[5] في الفترة الحفصية الأولى (المئة السابعة هـ/ 13م)؛ في حين أن عثورنا خلال المئة التاسعة هـ/ 15م على حالتين فقط من النسك في ابتسام الغروس [6] دليل على مدى تراجع هذا المثال الأعلى. علماً بأن

---

(1) الجزء الثالث من المعالم.

(2) معالم، الجزء الرابع.

(3) وردت هذه الأخيرة 15 مرة في عيّنتنا (انظر مقدمة هذا الكتاب) من المعالم الجزء IV.

(4) وردت 10 مرات في نفس العيّنة.

(5) الذي قوامه الزهد والنسك والتعبد والصيام والقيام والبكاء.

(6) ابتسام، ص 216 (أبو الحسن علي النفاتي) ون. م.، ص 201 («الحاج الناسك أبو عبد الله محمد بن محمد الربعي عرف المفرغي»).

هذه الصفات في جميع الحالات.، أصبحت أقرب إلى المقام أو إلى «المذهب» الصوفي منه إلى الطابع المميز للتجربة الروحانية كما كان الحال بالنسبة للمئتين الثالثة هـ/ 9م والرابعة هـ/ 10م أي لتصوف المرحلة الأولى.

هل يعني ذلك أن المثال الأعلى الولائي القائم على الزهد والتورع كان اختفى كلياً بإفريقيّة؟ إن العكس هو صحيح حيث حافظ المثال الأعلى الولائي الذي جسده أبو مدين (ت 594هـ/ 1197م) والذي قوامه التورع والترفع عن المكاسب المادية والفقر والزهد في الدنيا، على بعض الحيوية طوال المئة السابعة هـ، وكان لا يزال يشهد رواجاً؛ ولقد أورد ابن قنفذ رواية في ترجمته لأبي مدين تجسد هذا المثال الأعلى بصفة واضحة حيث كان هنالك تجانس وألفة بين الولي والطبيعة بل نوع من الوحدة وكأن الولي عنصر من عناصر هذه الطبيعة[1] وذلك نتيجة للمجانية التي كانت تطبع تصرّف الولي ولزهده في الدنيا. لكن مجرد أن تعلقت همة الولي بشيء مادي اختلّ ذلك التجانس وانفصمت عُرى تلك الوحدة وأصبح الولي موضع نفور من طرف الحيوانات[2].

وقد مثل أبو عمران موسى الغفاري (ت 634هـ) بتونس نموذج الولي المتورع عن قبول الهدايا والعطاءات[3]، كما أنه اتخذ تنوراً في داره ولا يرمي خبزه في «الكوشة»[4] حيث جاء خبزه يوماً وقد تعلق به من خبز الناس[5]، كما شوهد يرمي بالخيوط التي استعملت لخياطة كفنه لكونها

---

(1) «غزالة تأوي إلي تشمني من قرني إلى قدمي وتؤنسني»، أنس، ص 14.

(2) «وصارت تنطحني بقرونها وأنا أتقيها بيدي»، ن. م.، ص 15.

(3) انظر رفضه هدية الدليل السلطاني التي كان وكيله اشتراها والتي تداخلت عملية شرائها «نوايا غير سليمة ونفس غير طيبة» أي غير راضية، انظر مناقبه (م) 18441، ص 51.

(4) عامية والمقصود الفرن.

(5) **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 51.

أتت من مغزل أخت جارته «وربما لم تطب نفسها»[1].

وفي بجاية يروي الغبريني أن أبا الحسن علي بن عمران الملياني (ابن أساطير ـ 676هـ/ 1277م) «كان يحمل خبزه إلى الفرن بيده»[2]، وكذلك أبو الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (ت 642هـ/ 1244م) كان يقضي حاجته «بنفسه»[3]. أما بالقيروان فيروي ابن ناجي أن أبا عبد اللّه محمد بن يخلف (ت 699هـ/ 1299م) كان «يأكل من الشعير ما يسد جوعه مما يحدث بنفسه، يأخذ منه ما يقتات به ويتصدق به بما فضل منه»[4]، ولما «أصاب زرعه بَرَد ذهب بجميعه ولم يبقَ له منه ما يقتات به، فكان يخدم بالإجارة مع البناة» وكان يرفض ما هو زائد على أجرته[5].

وحتى أبو سعيد الباجي فإنه يجسد إلى حد بعيد أيضاً هذا المثال الأعلى فتظهره **مناقبه** يرفض هدايا السيد أبي العلاء[6]، ويحرم على نفسه أن يمس نقوداً كان دفعها إليه أحد التجار لكي يتصدق بها[7].

وبالمغرب الأقصى عندما زاره ابن قنفذ ما بين 759ـ778هـ كان لا يزال الترفع عن المكاسب المادية دليلاً على الولاية: «وجدنا دراهمكم بعد سفره [المقصود أحد الأولياء] مطروحة هنالك (..) فعلمنا حينئذ ولايته»[8]. هل يمكن اعتبار أن القاعدة الاقتصادية للمثال الأعلى الولائي

---

(1) انظر ن. م.، ص 53.
(2) **عنوان**، ص 199.
(3) ن. م.، ص 177.
(4) **معالم** IV، ص 43.
(5) ن. م.
(6) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 47 ب.
(7) «فأنا لم نأخذ منهم شيئاً حلالك حرام علي»، ن. م.، ص 45 ب.
(8) **أنس**، ص 85.

المتورع أو نمط العيش الذي يتوافق معه هو نمط الكسب والأكل من كدّ اليدين لما قد يوفره من ضمانة لما أسماه ابن قنفذ بـ «صلاح القوت»، أي عدم تداخل عنصر الحرام فيه «لأن القوت من الدين كالرأس من الجسد»[1]؟ هذا ما نفترضه، كما نفترض أن فئة الصوفية ـ الحرفاء بالمدن خلال المئة السابعة هـ جسّدت المثال الأعلى الولائي المتورّع. والأمثلة عديدة عن هذه الفئة بمدينة تونس لكن أيضاً ببجاية وقسنطينة، وحتى في محيط الشاذلي الذي كان عديد أصحابه من ذوي الحرف مما جعلنا نفترض أن المدرسة الشاذلية انتشرت في أول عهدها في أوساط الحرفاء بالمدن: فأبو عبد اللّه القرطبي كان خياطاً وعلّم ابن سلطان الخياطة بتونس[2]، ومن أصحاب الشاذلي أيضاً أبو عبد اللّه البجائي الخياط[3]. ومن الظواهر البليغة في هذا الباب ما رواه الغبريني ونقله عنه ابن قنفذ، عن أبي الزهر ربيع أحد أصحاب أبي مدين ببجاية الذي كان قبل «توبته» «كاتباً للعمال [عمال المخزن] استفاد منهم مالاً»، فبمجرد أن «تاب» «احترف بالخياطة»[4]. ومن الصوفية الحرفاء الذين لقيهم ابن رشيد

---

(1) **أنس**، ص 109، ورأينا كم أن هذا الهاجس كان قوياً عند صوفية وأولياء الفترة الحفصية الأولى (المئة السابعة هـ) ونحن لن ندخل هنا في تفاصيل الموقف الفقهي المالكي من مسألة «التكسب» و«الأكل»: «إنه يكتسب بالشرع ويأكل ويلبس بالورع وهو مذهب سحنون سعيد» (انظر **معالم** III، ص 183) وما أثاره من جدل: «قال أحمد بن نصر الداودي: العكس أولى وهو الأكل بالشرع والتكسب بالورع لأن الأكل ضروري لا بد منه والكسب اختياري» ن. م.

(2) انظر **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 90 أ. أما ابن سلطان فهو أبو عبد اللّه محمد بن سلطان أخو أبي العزائم ماضي بن سلطان، انظر مناقبه في درّة، ص 195ـ211.

(3) **درّة**، ص 28، «كان يخيط بباب الجزيرة عند الصبّاغين وهو مدفون غربي جبل الزلاج» (م) 18555، ص 97 ب.

(4) **أنس**، ص 101.

عند اجتيازه على تونس في أواخر المئة السابعة هـ، أبو محمد عبد الله بن يوسف (..) الخلاسي الذي كان محترفاً صناعة التسفير[1].

ومن الروايات الطريفة عن أوساط الصوفية ـ الحرفاء ببجاية في المئة السابعة هـ/ 13م، ما ذكره الغبريني أن أحدهم، أبو عبد اللّه الشريف، الذي كان «يأكل من كدّ يده من الخياطة وبعض التجارة وكان بسوق الصوافين من بجاية، كان هؤلاء لا يحمّلونه شيئاً من تكاليفهم مراعاة له» ربما لأصله «الشريف». إن بقية نص الغبريني تحملنا على الاعتقاد أن هذا النوع من الممارسات ـ أي إعفاء فئة «الشرفاء» أو من ادّعى أصلاً شريفاً من التجار والحرفاء من دفع ما هو مترتب عليهم من أداءات ـ انتشرت إلى درجة أصبح معها من الضروري التدخل لوضع حد لها وفي زمن سيطرت فيه العقلية الدينية سيطرة شبه تامة وكان فيها الهم الإسكاتولوجي أو الأخروي حاضراً ومؤثراً، بدا النمط الغيبي والخوارقي الوسيلة الأنجع للتصدي لهذه الممارسات؛ فيروي الغبريني أن الشريف لما أراد يوماً أن يدفع إليهم عن نفسه ما هو مترتب عليه تمنعوا من ذلك ثم قبلوا مستغفرين فشرح لهم سبب رغبته في الأداء معهم والانتظام في سلكهم: وهو رؤية رأى فيها أهل السوق المذكورة وقد مُلئت موازينهم حسنات نتيجة للمغارم التي يغرمونها وكأجور لها، أما هو فلأنه كان مبرّأ منها فلم يكن له من هذه الحسنات شيء[2].

هل نستنتج من هذه الرواية وجود دوافع اقتصادية وراء انتحال البعض لصفة الشرف في إفريقيّة في تلك الفترة؟

---

(1) ملء II، ص 321.

(2) عنوان، ص 177.

* العلاقة بالسلطة: الولي المنقبض والولي المتعاون

روايتان تعكس كل منهما نمطاً من العلاقة بالسلطة ونموذجاً ولائياً محدّداً:

ـ الرواية الأولى للدبّاغ رواها عنه ابن ناجي في ترجمته للدهماني (ت 621هـ)، جاءه بعض أهل القيروان ليطلب منه كتاباً إلى صاحب سوسة لعلّه يكف به عن القرويين ظلم رجل من الأعراب «كان كثير الفساد والإذاية» وكان له جاه عند أهل سوسة. أما أبو يوسف فأجابه: «يا ولدي ما كتبت لأحد من الولاة سواداً في بياض قط ولكن قد كفيتم مؤونة ذلك الظالم»[1].

ـ أما الرواية الثانية ووردت أيضاً في المعالم، فتَنسب إلى الشبيبي (ت 782هـ/ 1380م) قولاً سبق وذكرناه: «لو مات الشيخ الرمّاح[2] قبل [العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م)] واضطرت الناس إليه لوجب عليه أن يغير طريقه ويسلك طريق شيخه الرمّاح ليتوصل بها إلى قضاء حوائج المسلمين»[3]. أما «طريق» الرمّاح المقصودة هنا فهي التودّد بواسطة الهدايا إلى القائد وأعوانه وخدامه لقضاء حاجات الناس.

إن ما نلاحظه هو أن نموذج الولي المنقبض عن السلطان والمتورع والرافض لأي تعامل معه ولأي عطاء منه[4] والذي يمكن اعتباره من

---

(1) معالم III، ص 226. علماً بأن هذه الرواية قد تندرج أيضاً ضمن آليات الخطاب المناقبي الذي أحد أهدافه إظهار مدى تفوق سلطان الولي على سلطة السلطان ومقدرة الأول على قضاء حاجيات الناس دون الاستعانة على ذلك بسلطة الثاني أو بأية سلطة خارجة على القدرة الخارقة التي هو حاملها.

(2) ت 749هـ، انظر ترجمته في معالم IV، ص 109ـ120.

(3) معالم IV، ص 104.

(4) لاسيما ضمن أولياء المئة السابعة هـ ببجاية حيث يعتبر أبو زكرياء يحيى القرشي السطيفي (ت 677هـ) الذي رفض عرض الأمير أبي يحيى أبي بكر أن يجعل له مرتباً

رواسب المرحلة السابقة للفترة الحفصية[1]، لكنه بقي حياً خلال المئة السابعة هـ، أخذ بالتقلص شيئاً فشيئاً لفائدة نموذج الولي المتعامل مع السلطان؛ بحيث يكاد يكون مثال العبيدلي الذي «كان لا يرى وجه السلطان ولا قائد ولا قاضٍ لما سمع عن القضاة من أخذهم مرتبهم من القائد»[2]، ظاهرة في تراجع. ألم يورد ابن ناجي هذا التعليق لأبي العباس أحمد (..) بن غانم الحضرمي[3]: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفْنا السلطان وأخذنا مرتّبه وتملقنا له، ولا يليق بنا ذلك»[4].

حسب شهادة إبن قنفذ فإن نموذج الولي المنقطع عن السلطان كان لا يزال حياً بالمغرب الأقصى إلى زمنه، فهو يذكر أبا الربيع سليمان (ت799هـ/ 1396م) ابن إمام جامع القرويين بفاس الذي لم يلتقِ بالسلطان عبد العزيز[5] رغم إلحاح هذا الأخير «وفرّ من الإمامة وانقطع لنفسه»[6]. كما ذكر أبا عبد اللّه المشنزائي من المعاصرين أيضاً لابن قنفذ الذي عندما أراد السلطان زيارته «وقف إليه وفتح يسيراً من الباب وقال له «ما لك عندي إنصرف بالعافية»[7].

---

= شهرياً من أعشار الديوان (عنوان، ص 120) ممثلاً إلى حد بعيد لهذا النموذج وكذلك الشأن بتونس مع أبي عمران موسى الغفاري (ت 634هـ/ 1236م) (انظر مناقبه (م) 18441، ص 48) وأبي سعيد الباجي (ت 628هـ/ 1230م) انظر مناقبه (م) 18105، ص 47 ب).

(1) انظر الفصل II من أطروحتنا **التصوف في إفريقيّة**، الم. الم.

(2) **معالم** IV، ص 122، وانظر أيضاً 122ـ123 رفض العبيدلي لقاء السلطان أبي يحيى أبي بكر عندما قصد منزله لزيارته.

(3) من فئة الأولياء العدول، كان أبوه إمام القديدي ومقيّد وجامع كراماته ومناقبه، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 102ـ103، ولم يذكر ابن ناجي تاريخ وفاته.

(4) **معالم** IV، ص 124.

(5) ابن أبي الحسن المريني.

(6) **أنس**، ص 74.

(7) ن.م.، ص 76.

## ب ـ الولي المتوكل: تطور نحو مثال أعلى ولائي جديد

كيف تمّ تاريخياً المرور من نمط إلى نمط وهل عرفت إفريقيّة أشكالاً من تداخل النمطين والتعايش بينهما في الحالة الواحدة مما قد يشكل نمطاً مختلطاً على غرار ما عاينه ابن قنفذ في المغرب الأقصى وفي فترة متأخرة (النصف الثاني من المئة الثامنة هـ) حيث وقف على أحد الصوفية ممن كان «عيشه من حبك البرانيس في بعض الأوقات وغلة دويرة ورثها من أبيه»[1].

هل أن العيش من مستغلات أرض أو دار يمكن اعتباره مظهراً لـ «الريعية» (rentariat) التي وصفها فيبر بأنها «شكل من أشكال الإنعتاق الإقتصادي» قد تمثّل «القاعدة الإقتصادية للوجود الكاريزماتي»[2]؟ وبالتالي هل يمكن اعتبار حالة أبي النجم هلال بن يونس أحد تلامذة أبي زكرياء يحيى الزواوي (ت 611هـ) ببجاية الذي ذكره الغبريني[3] والذي «كان عيشه من مستغلات أرض كانت له محرّرة بظهائر من قبل عبد المؤمن[4]» شكلاً من أشكال «الريعية» ومما ينطبق عليها كلام فيبر؟

إن ما لاحظناه هو أن المثال الأعلى الولائي الذي قوامه التورع والأكل من كدّ اليدين من حرفة أو تجارة أو من حرث والذي كان لا يزال رائجاً خلال المئة السابعة هـ، لم يتراجع إلا تدريجياً وببطء كما هي الحالة بالنسبة للظواهر الاجتماعية بصفة عامة، وحسب سرعة تبدو متفاوتة بين مركز صوفي وآخر أمام المثال الأعلى «الجديد» الذي قوامه التوكّل وقبول الفتوح والعطاءات والهدايا بل التوسل و «الطلب» للفقراء

---

(1) أنس، ص 78.

(2) انظر WEBER, *Economie et Société*, *op. cit*, p 252.

(3) **عنوان**، ص 169.

(4) هو السلطان الموحدي (ت 558هـ). حول دولته انظر **تاريخ**، ص 7ـ13.

على أبواب المنازل وفي البوادي، كما رأينا بالنسبة للجديدي (ت 786/ 1384)[1].

من الخطأ أن نتوهم أن الحدود بين المثالين أو النمطين كانت واضحة وقاطعة ولم تشهد نوعاً من تداخل عناصر من المثال الأعلى «القديم» في «الجديد» والعكس بالعكس، أو خطوات إلى الوراء، أو أشكالاً من التعايش. ففي تونس لم نقف لأبي سعيد الباجي (ت 628هـ/ 1230م) رغم تورّعه وما يجسده إلى حد بعيد من مقومات المثال الأعلى الولائي «القديم»، على حرفة أو صنعة يقتات منها، بل على العكس، جاء في **مناقبه** أنه كان مديناً في قوته إلى بعض التجار وكان يقيّد في «جريدة» حسابه أي ما توجب عليه دفعه، أما التسديد فيتم بواسطة هبات الناس بعد أن يكون تأكد من حلالها[2]. مما قد يفترض أن نمط التوكل عُرف بإفريقيّة وتحديداً بتونس منذ تلك الفترة «المبكّرة» ونرى هنا كيف بقيت تتداخله عناصر من المثال الأعلى الولائي القديم كالتورع. هل أن هذا المثال الأعلى برز وانتشر دون صراع مع النمط القديم وحتى مع شرائح من المجتمع؟ فنحن وقفنا في **مناقب** المنوبية (ت 665هـ/ 1267م) على مشهد يظهر أحد فقرائها ضحية تهكّم التجار بأحد أسواق الحاضرة يصيحون في وجهه «الصنعة يا كرّاه[3]» والجدير بالذكر أننا لم نقف للمنوبية أيضاً على حرفة (كالغزل مثلاً) وجاء في **مناقبها** أنه «كان كل يوم يدخلها خمسمائة دينار تصرفها في سبيل الله»[4] فرغم طابع المبالغة الذي قد يتصف به هذا الخبر فهل يعني أن الولية كانت تعيش على نمط

---

(1) انظر الفصل V.

(2) انظر **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 47أ وب.

(3) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 15.

(4) ن.م.، ص 10.

التوكل مع تورعها: «(..) وإذا بات ناصري[1] تقول الليلة باتت عبادتي ناقصة»[2].

كما كنا وقفنا على مثال أبي عبدالله محمد المغربي (ت 689هـ/ 1290م) الذي كان هو الآخر على ما يبدو ممن يعيش من العطاءات والهبات والفتوح التي ترد على زاويته[3].

هل أن الأمور تطورت بسرعة أقل في مراكز صوفية أخرى بإفريقيّة كالقيروان مثلاً حيث أن مثال القديدي (ت 699هـ/ 1299م) الذي سبق وأشرنا إليه[4] يظهر أن النموذج الولائي «القديم» كان لا يزال حياً في نواحي القيروان أقله إلى الربع الأخير من القرن، وليس من باب الصدف أن تكون نقطة التحول في المسار الولائي للقديدي وفي النموذج الولائي الذي كان جسّده إلى ذلك الوقت والذي قوامه الأكل من الحرث والتورّع عن قبول شيء مما يأتيه[5]، هي عودته من الحج حوالى سنة 686/ 1287 حيث «أمر بصدقة جميع ما تحصل له في حرثه (..) وتصدّق بجميع غنمه (..) وترك السبب بالحرث وغيره، وبقي على قدم التجريد متوكلاً على اللّه (..) فإذا فتح اللّه بهدية أو بشيء أنفق ذلك على الفقراء والزوار ولم يدخّر شيئاً»[6].

وحتى بالمغرب الأقصى فإن ما عاينه ابن قنفذ من حالات عيش

---

(1) إسم العملة التي تم إحداثها زمن خلافة أبي عمرو عثمان كإجراء إصلاحي لتدعيم قيمة العملة الفضية، انظر BRUNSCHVIG, *La berbérie* II, p 74.

(2) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 10.

(3) انظر الفصل IV.

(4) انظر الفصل IV.

(5) «وما كان قوته وقوت أهله إلا من عمل أيديهم» **معالم IV**، ص 70.

(6) **ن.م.**، ص 83، وكنا سبق وأشرنا إلى التناقض بين هذا النص وما أورده ابن ناجي، **معالم IV**، ص 70 انظر تعليقنا في الفصل IV من هذا الكتاب.

الصوفية من نشاط حرفي في النصف الثاني من المئة الثامنة هـ يظهر التعايش بين النمطين في تلك الفترة «المتأخرة» وأن القطيعة لم تكن مطلقة بينهما، فأبو عبد اللّه محمد الجناتي «كان عيشه من ضفر يضفره من العزف» وكان لا يقبل «من أحد شيئاً إلا ممن يعرفه بعلم وصلاح»[1] وأبو الحسن علي اللجائي كانت صناعته «الخياطة»[2]، وأبو علي الرجراجي كان «عيشه من حبك البرانيس في بعض الأوقات»[3]، أما مؤمنة التلمسانية فـ «كان قوتها في العام من غزل يديها (. .) ولا تقبل من أحد شيئاً»[4].

مهما يكن من أمر بقاء رواسب من المثال الأعلى الولائي الذي قوامه الكسب والتورع إلى فترة «متأخرة»[5]، أو التفاوت في سرعة انتشار نمط التوكل بين مركز صوفي وآخر، فإن المثال الأعلى الجديد كان أصبح ابتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م حقيقة فرضت نفسها وتعممت شيئاً فشيئاً في نواحي إفريقية؛ ويشهد على ذلك ما ذكرناه في الفصل الخاص بزوايا تلك الفترة[6] حول الموارد القارة التي أصبحت هذه الأخيرة تتمتع بها وحول ظاهرة «إحتراف» التصوف، كمثال الجديدي (ت 786هـ/ 1384م) «يطلب للفقراء بنفسه على أبواب الديار بين المغرب والعشاء بالحلاّب في يده فلمّا كثروا (. .) صار الفقراء لهم رجال معدّون لذلك»[7].

---

(1) أنس، ص 76.

(2) ن.م.، ص 77.

(3) ن.م.، ص 78.

(4) ن.م.، ص 80.

(5) انظر مثال أبي الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري الأندلسي (ت 748هـ/ 1347م). من إخوان الملاري (ت 764هـ/ 1362م) الذي ذكره ابن قنفذ «السراج بلدنا [قسنطينة] ن.م.، ص 48.

(6) انظر الفصل V من هذا الكتاب.

(7) **معالم** IV، ص 228.

ومثال «صيد عقارب» بوطن صفاقس، من تلامذة العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م) الذي تفرّغ هو وجماعته «الستون» للذكر والعبادة «تاركين الحرب والمقاتلة»[1] أما عيشهم فكان من «زكاة مواشي [الناس] وحبوبهم»[2]. يرى فيبر أن أحد «الأشكال الممثلة للنمط الكاريزماتي لسد الحاجيات هي العيش من العطاءات والهبات أو المسألة (la mendicité)»[3].

وإن بقيت رواسب من النمط «القديم» حية خلال المئة الثامنة هـ وحتى في صلب المئة التاسعة هـ، يقوم نهج العبيدلي (ت 748هـ) وسلوك البربري النفوسي (ت 767هـ) الذي يرفض بناء زاويته بغير ماله[4]، ونمط عيش ابن عروس (ت 868هـ/ 1463) في بداية أمره، شواهد عليه، فإن التطور نحو مثال أعلى ولائي جديد يبدو لا رجعة فيه.

## ج ـ الولي المقايض للكرامات: توظيف إقتصادي للنعمة؟

يقول فيبر: «في نمطها «الصافي»، ترفض الكاريزما وتأبى الاستعمال الاقتصادي للنعمة كمصدر خيرات. وهذا دون شك في الغالب ادّعاء أكثر منه واقع معاش»[5]. إلى أي حد يمكن اعتبار ظاهرة مقايضة الكرامات التي وقفنا عليها بإفريقية خصوصاً خلال المئة الثامنة هـ، أي مع بداية انتشار وتعميم نمط التوكل، شكلاً من أشكال «التوظيف الاقتصادي للنعمة»، أم أن هذه المقايضة، التي تتداخل فيها عناصر إيمانية ومعنوية تعكس علاقة بالولي أكثر تعقيداً في الواقع مما يبدو ظاهرياً، والتي تقترن

---

(1) وهما كانا موردين هامين من موارد ارتزاق الأعراب في تلك الفترة.

(2) نزهة II، ص 314.

(3) انظر WEBER, *op cit*. p 252. وهو يعتبر «أن النمط الكاريزماتي الصافي يشكل بالنسبة لاقتصاد عقلاني، قوة مناهضة للاقتصاد» ن.م..

(4) معالم IV، ص 162.

(5) انظر WEBER, *op cit*. p 251.

بإعادة توزيع الولي لما تقاضاه مقابل الكرامة، تصبح معها العملية شكلاً من أشكال «الرعاية الاجتماعية»، وهي التي كنا أشرنا إلى دور الولاية ومساهمتها فيها. وإلى أي حد يصح اعتبار مقايضة الكرامات من الظواهر الملازمة للمثال الأعلى الولائي الجديد تماماً كما كانت المجانية من علامات المثال الأعلى الولائي المتورع؟

إن ظاهرة أخذ مقابل على الكرامات والأدعية كانت موجودة خلال المئة السابعة هـ/ 13م حيث جاء في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675هـ/ 1276م) أن بعض من تزايد له ولد ذكر كان وعد بدفع عشرين ديناراً للولي برسم إنفاقها على فقرائه فلما قرر أن يقسطها على مرتين رفض الولي[1]. علماً هنا بأن النقود هي للفقراء لا للاستهلاك الشخصي للولي، وبأننا أمام حالة وعد قام به صاحب الحاجة عفوياً، وأن سلطة الولي أو «استبداده» لم يمارس إلا للمطالبة بتسديد «الدين» الذي ترتب على صاحب الوعد (بفعل تحقيق الكرامة) بكامله ودفعة واحدة.

ووقفنا على حالات مشابهة عند السيدة المنوبية (ت 665هـ/ 1267م) حيث أن قافلة[2] كان أفرادها وعدوا الولية أنهم في حال إغاثتهم يعطونها عشرة رؤوس غنم، فأمرتهم بدفعها إلى رجل فقير جاءها مستنجداً[3] كما نراها تطالب إمرأة بالفدية التي كانت أعدتها لفك أسر ولدها، وذلك بعد أن أتمت الولية كرامتها وكمقابل لها، حتى تسدد بها دين رجل في تونس[4]؛ علماً بأن عنصر «الوعد» غائب هنا فالمرأة لم

---

(1) «فلما وصلنا إليه قال: «أنا لا أقبل إلا الكل» **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 123أ.

(2) ربما من التجار، تعرضت لهجوم من الأعراب.

(3) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 9.

(4) ن.م.، ص 13.

تعد الولية بشيء بل إنها كانت أعدت النقود لافتداء ابنها قبل اللجوء إلى المنوبية، وبالتالي تصبح العملية أقرب إلى المقايضة والمطالبة بمقابل، منه إلى الوفاء بوعد «أو دين» كما في الحالات السابقة. إلا أن العنصر المشترك يبقى دائماً عدم «توظيف» هذا المقابل ـ عينياً كان أم مالياً ـ لفائدة الولي أو لاستهلاكه بل لإغاثة آخرين وإخراجهم من فاقة مالية. إذن نحن أمام عملية إعادة توظيف المقابل لأهداف اجتماعية، وهو ليس من النوع الذي يكتنفه إحراج لصاحب الحاجة خلافاً للأمثلة التي سنقف عليها أدناه خلال المئة الثامنة هـ/ 14م.

بحيث إذا أردنا اختزال بنية هذه الظاهرة كما وقفنا عليها من خلال هذه الأمثلة:

الحالة أ:

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| وجود ضائقة أو مشكلة | قيام صاحب المشكلة بوعد عفوي لفائدة الولي | التدخل الخارق للولي وحل المشكلة | المطالبة بالوفاء بالوعد وإنفاقه على الفقراء |

**الحالة ب:**

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| وجود ضائقة أو مشكلة | قيام صاحب المشكلة بوعد عفوي لفائدة الولي | التدخل الخارق للولي وحل المشكلة | تسديد الوعد لا للولي بل لحل مشكلة أخرى |

**الحالة ج:**

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| الالتجاء إلى الولي في مشكلة | حل الولي للمشكلة بكرامة | طلب الولي الحصول على مقابل | إعادة توظيف المقابل لحل مشكلة أخرى |

* «شراء» الكرامات

إن ما سنقف عليه خلال المئة الثامنة هـ 14/م وخاصة مع الولي القيرواني صالح الصدفي (ت 772هـ/ 1370م) هو ظاهرة «شراء» الكرامات. ولقد وردت هذه الكلمة بالفعل ما لا يقل عن 5 مرات[1]: «إشتروا مني ذلك» أو «إشترِ مني رؤية [أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب] في اليقظة فاشترى منه ذلك بعشرة دنانير ذهباً».

إن الأمثلة التي وقفنا عليها عند الصدفي يمكن اختزالها في ثلاث حالات:

**الحالة أ**: وهي تشبه الحالة أ في النمط المذكور أعلاه.

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| وجود ضائقة أو مشكلة | وعد عفوي من طرف صاحب المشكلة | تحقيق الكرامة وأخذ الوعد من طرف الولي |

أحياناً يبدو قبول الولي للوعد إيذاناً بوقوع الكرامة: «وأخذ [البطيخة] ورحل الجراد من [السانية] من الفور»[2].

**الحالة ب**: تبدو فيها الكرامة على قدر المقابل، وهذه من نوع الكرامات التي يبادر ويعرض فيها الولي خدماته مقابل شيء: «هات ويبة من طعام تشرب سانيتك»[3]؛ ولما لم يأت صاحب الحاجة إلا بنصف ما كان طلبه الولي، فلا يحقّق له هذا الأخير سوى نصف كرامة؛ «لو جبتَ[4] الويبة بكمالها لشربت السانية كلها»[5].

---

(1) معالم IV، ص 174 و178 و179ـ180.

(2) معالم IV، ص 176.

(3) ن.م.، ص 175.

(4) عامية يقصد لو أتيت بـ...

(5) ن.م.، ص 175.

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| وجود مشكلة | الولي يعرض خدماته مقابل شيء | يفي صاحب الحاجة بنصف الطلب | يحقق الولي نصف كرامة |

والملاحظ هنا وقوع الكرامة بعد الإتيان بالمقابل وكأن تحقيقها مرتبط به بل يبدو هذا الأخير شرطاً لتحقيق الكرامة، وأن طابعها الكامل أو الناقص رهن الوفاء الكامل أو الناقص بذلك المقابل. لقد وقفنا على مثال آخر لهذا التسلسل ـ الوفاء بالمقابل قبل تحقيق الكرامة وكشرط مسبق لها ـ: «فلما جئنا بالطعام صبّت المطر»[1] علماً بأن طلب الولي في هذه الحالة وبشكل صريح هو «قصعة طعام» يؤتى بها إلى المسجد أي نوع من الصدقة للفقراء والمحتاجين، وليست ربحاً خاصاً يحققه لنفسه، علاوة على طابعه الزهيد كما في الحالتين اللتين ذكرناهما أعلاه (بطيخة، ويبة من طعام).

أما **الحالة ـ ج** فيمكن تلخيصها على النحو التالي: يعرب أحدهم عن رغبة، يعرض الولي خدماته لتحقيق ما يفوق الرغبة الأصلية[2] على نمط البيع والشراء: «إشتر مني (. .) فاشترى منه»؛ أما المقابل في هذه الحالة فهو من النوع المالي وعلى جانب من الأهمية ـ «عشرة دنانير ذهباً» ـ وهو مقترن بأجل زمني: «وعمل أجلاً معلوماً»[3]؛ والملفت هنا أن هذا الرجل اضطر، للوفاء بالمقابل المذكور، إلى بيع «جنانه بالقيروان شيئاً فشيئاً حتى جمع صرف العشرة دنانير»؛ وبعد أن يقع تسديد المبلغ

---

(1) ن.م.، ص 174.

(2) هنا المطلوب رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في المنام أما الولي فيعرض رؤيتهما في اليقظة.

(3) ن.م.، ص 178.

المطلوب يعلم الولي صاحب الحاجة بأنه «حقق» له الرؤية[1] أما المصير النهائي للنقود فمآله إلى ولي آخر هنا الجديدي (ت 786هـ/ 1384م) كي ينفقها على فقرائه: «(..) إني أحوج منك بها على الفقراء الذين بالزاوية لأنه لا زوجة لك ولا أولاد»، مما يدل على أن عائدات هذه الكرامات لم تكن دائماً لفائدة المعوزين والفقراء بل قد تكون للإستعمال الشخصي للولي أو عائلته. وإن ما تضيفه الرواية على لسان الولي: «نعم ما أخذتها إلا لك وأعطاها له»، يبدو أقرب إلى التبرير والإقحام ـ ربما بهدف إضفاء مسحة أخلاقية على سلوك الولي ـ منه إلى كونه بالفعل الدافع من وراء طلب هذا المقابل الذي اضطر صاحب الحاجة إلى بيع جميع جنانه للوفاء به.

ونحن وقفنا على مثال آخر شبيه بهذا أي شراء رؤية مقابل دنانير دفعت سلفاً وبشكل مسبق[2] ـ كما وقفنا على عدة كرامات وقعت مقايضتها عند أحمد بن عروس (ت 868هـ/ 1463م) لاسيما منها التي «ولّى» خلالها بعضَهم قيادة طرابلس مقابل 100 دينار ذهباً وبيت[3]؛ ولما لم يفِ القائد بوعده عُزل عن ولايته تلك. كما تبدو هذه العطاءات وكأنها شرط من شروط استمالة الولي وتطييب خاطره[4] أو جلب كرامته[5]؛ ونرى فيها أيضاً الولي في صورة من يطالب بـ «حقه» أي بالوفاء بالوعد كاملاً ودون نقصان[6]. أما حجم أو قيمة هذه العطاءات

---

(1) **معالم** IV، ص 178، «من عَقبك في الدروج وأنت طالع لي؟ قال رجلان. قال هما أبو بكر وعمر».

(2) ن.م.، ص 180.

(3) **إبتسام**، ص 497.

(4) ن.م.، ص 495.

(5) ن.م.، ص 473.

(6) ن.م.، ص 483.

فهي جدّ متفاوتة وقد تكون أحياناً زهيدة[1] وأحياناً على النحو الذي وصفناه أعلاه ومن النوع الذي يضطر صاحب الطلب إلى بيع جميع أملاكه.

هل أن المجانية انتفت تماماً من المثال الأعلى الولائي بإفريقيّة في تلك الفترة وهل أن كل الكرامات أصبحت لا تنجز إلا بمقابل مع ما يرافقه أحياناً من ممارسة الولي لنوع من السلطة الزجرية؟ لا نعتقد حيث وقفنا عند الصدفي نفسه على ما لا يقلّ عن ست كرامات بدون مقابل[2]. كما يذكر ابن ناجي عن أحد أصحاب أبي الحسن علي العواني (ت 758هـ/ 1356م) قوله في قضاء حوائج الناس «وأنت تعلم أني لا آخذ على ذلك ديناراً ولا درهماً»[3].

إن تعايش النمطين ـ المقايضة والمجانية ـ إن دلّ على شيء فهو على أن المقايضة لم تكن ممارسة مطلقة وشاملة، كما أن الحالات والأمثلة التي وقفنا عليها تدل على أن هذه الأخيرة لم تكن دائماً موظفة لفائدة الولي نفسه؛ كما تكتسي بعض الروايات طابعاً وعظياً واضحاً كالرواية التي تربط بين الوفاء بنصف المقابل وما نتج عنه من تحقيق لنصف كرامة، والتي امتُحن خلالها صدق نية طالب الحاجة، ومما يدعم افتراضنا هذا، إرفاق هذه الرواية بأخرى على لسان نفس الرجل بصفته شاهداً لوفاء بعضهم بوعد عفوي كان قام به لفائدة الولي إذا نجّاه من أسد، أما الوعد فكان نعجة بينما هو تلكأ في الوفاء بويبة من طعام[4].

كما أن قبول الولي لما يقدمه له طالب الحاجة هو علامة رضا

---

(1) أطلق الولي أحد أعوان الدولة الحفصية مقابل نصف دينار، ن.م.، ص 459.

(2) معالم IV، ص 174 و176 و177 و179 و180.

(3) ن.م.، ص 151.

(4) معالم IV، ص 175.

وموافقة على قضاء الحاجة تماماً كما أن تقديم المقابل والوفاء به قبل إنجاز الكرامة يعكس اعتقاد طالب الحاجة بالولي وصدق نيته. وهنا تبدو وظيفة الخطاب المناقبي في شحذ الإيمان والاعتقاد بالأولياء من خلال روايات من هذا النوع[1]، وقد أورد الراشدي في مناقب ابن عروس رواية تبدو من خلالها وظيفة الهدية المقدمة للولي ـ طبق من الأكل ـ تعمل وكأنها نوع من الاصطلاح المتعارف عليه أي أن قبولها هو علامة تيسير[2].

## خاتمة

مهما يكن من أمر فإن اقتران الكرامات أكثر فأكثر بهبات وعطاءات مع ما يرافقها أحياناً من ممارسة لأشكال من الزجر والانتقام تنسبها كتب المناقب إلى الولي، يعكس دون شك تحولاً في المثال الأعلى الولائي؛ فبين أبي مدين (ت 594هـ/ 1197م) الذي تجعل مناقبُه الطبيعة والحيوانات تنفر منه بل تعاديه لمجرد وجود نقود في جيبه[3]، وأحمد بن عروس (ت 868هـ/ 1463م) الذي تنسب إليه مناقبه «ولاية» بعضهم القيادة بمقابل مالي وبيت، وعزله عندما لم يفِ بوعده، وقع تطور ملحوظ حاولنا الإحاطة بأبرز محطاته ودلالاته. ولقد لعبت كتب المناقب بوصفها ـ إلى جانب التقليد الشفهي ـ المنتج الأساسي للنماذج الولائية دوراً أساسياً في بلورة وصياغة معالم المثال الأعلى «الجديد» الذي عملت على الترويج له وإشاعته وإعادة إنتاجه.

(1) انظر ما ذكرناه أعلاه حول الذي باع جنانه سلفاً لمجرد وعد من الولي بأن يحقق له رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في اليقظة.
(2) إبتسام، ص 428ـ429.
(3) انظر أعلاه.

هل النموذج «المبني» الذي تقدمه كتب المناقب والتراجم لعديد الفقهاء ممن لا يمتّون إلى التصوف بصلة، والذين تغدق عليهم صفات الولاية، يعكس انتصار نموذج الولي الذي سينسحب على بقية النماذج الاجتماعية التي ستسعى إلى التماثل معه لما أظهره من حيوية وفعالية؟ هذا ما سنراه في الباب الموالي.

# الباب الخامس

# مجتمع ذو جناحين:

## الأولياء والفقهاء

«قد استفتيت فقهاء الدنيا ولا بد أن أستفتي فقهاء الآخرة»[1].

هل أن هذه الرؤية التي تعكس وجود نوع من النظام المثالي الذي يسيّر المجتمع الإفريقي، وتقسيماً متناسقاً للعمل بين الفقهاء والأولياء ووظيفة تكاملية بينهما ـ فقهاء الدنيا وفقهاء الآخرة ـ والتي ساهمت إلى حد بعيد في ترويجها كتب المناقب والتراجم التي كان جلّ واضعيها من الفقهاء والقضاة، هل أن هذه الرؤية يمكن اعتبارها تمثل الحقيقة التاريخية للعلاقة بين هاتين الفئتين؟ أم أنها تعكس نوعاً من التسامي لعلاقة كانت في الواقع أقل مثالية وبعيدة أحياناً عن التناسق والاتفاق بل شهدت العديد من الصراعات قد يكون سببها غير المعلن الصراع من أجل الهيمنة.

إلا أن هذه القراءة لأحد أوجه العلاقة بين الفقهاء والأولياء لا يجب أن تحجب عنّا الوجه الآخر، وهو إقبال أفراد «النخبة المثقفة»[2] بإفريقيّة ومنهم أهل الفقه والعلم على التصوف الذي كان أصبح بعد جزءاً لا يتجزأ من ثقافتهم ومن تكوينهم العلمي، والتي من أبرز مظاهره استهواء

---

(1) أنس، ص 101، ترجمة أبي الزهر ربيع أحد أصحاب أبي مدين.

(2) بتعبير «النخبة المثقفة» ودون الدخول في إطالات وتحاليل حول مفهوم «النخبة» ومفهوم «الثقافة» مما لا يسمح بها غرض هذا الكتاب ومما يتجاوز إطاره، نقصد الفئة المتحصلة على العلوم (من عقلية ونقلية) التي كانت سائدة في تلك الفترة بإفريقيّة كما وصفها واضعو البرامج والفهارس (كالغبريني مثلاً عنوان، ص 320ـ321 والرصّاع في فهرسته؛ ونحن نقحم الفقهاء والقضاة من ضمن النخبة، حول الحياة الفكرية بإفريقيّة في العهد الحفصي، انظر BRUNSCHVIG, *La Berbérie, op cit,* II, p 352-416.

المثال الأعلى الصوفي لعدد منهم، وازدحامهم على أبواب الشيوخ من صوفية وأولياء للتلمذ عليهم والتبرك بهم ولبس الخرقة بإسنادها المتصل، وسياحاتهم بين الزوايا والمراكز الصوفية علاوة على ما شكله التصوف من محنة لبعضهم وما أثاره في نفوسهم من قلق وتساؤلات. بحيث في ثلاث من أهم القضايا التي أثارها انتشار التصوف بإفريقيّة والمغرب الإسلامي ككل في أوساط الفقهاء والتي نتعرف عليها أدناه ـ ونحن وقفنا على ما لا يقل عن ثماني منها ـ تمخضت الأولى عن موقف مؤيد وصريح لفائدة التصوف، والثانية عن مرافعة دقيقة ومفصّلة دفاعاً عنه والثالثة عن موقف متعاطف معه ومتفهم له ولأهله.

إن قيام فقهاء وقضاة بعملية تدوين التراث المناقبي الشفهي ـ والذي لولاهم لضاع ـ ووضع كتب التراجم للصوفية، على طبقاتهم وفي بلدانهم، هو دليل آخر على مدى انشغال أفراد النخبة المثقفة من علماء وفقهاء وقضاة بالتصوف وأهله. ما هي الدوافع من وراء هذا الاهتمام بالتصوف وإضفاء مشروعية عليه ومحاولة إدخاله في حظيرة الإسلام السنّي وإسباغ القبول عليه؟ هل يمكن دوماً تفسيرها على أنها محاولة للإلتفاف على التصوف تعكس إرادة في احتوائه، وتعكس وعياً لدى المتنورين من أهل القضاء والفتيا بأهمية الدور «السياسي» والديني والاجتماعي لفئة الأولياء وبضرورة كسب ودّها وتأطيرها وعدم معاداتها والعمل على تشجيع وتعزيز الجوانب «السنّية» والمعتدلة في هذا التصوف والترويج على قاعدتها لنموذج ولائي وصوفي مقبول؛ أم أنه يمكن اعتبارها تعكس مفهوماً معيناً للإثيقية الإسلامية التي رأى هؤلاء الفقهاء باكراً أنها لا تستقيم إلا بتوفُّر عنصري الحقيقة والشريعة والتي رأوا في صنف الفقيه الصوفي خير تجسيد لها؟

# الفصل الثاني عشر

# جدلية التعاون والتنافس

## 1 ـ الخطاب المنقبي والمجتمع المثالي

إن فكرة المجتمع المتوازن بجناحيه: الفقهاء والصلحاء، هي من الأفكار الثابتة ليس في الأدب المناقبي فحسب بل أيضاً في مصادرنا الأخرى من كتب التراجم والتاريخ بحيث يمكن اعتبارها ممثلة إلى حد بعيد لعقلية النخبة المثقفة في تلك الفترة.

لقد جاء في فارسية ابن قنفذ في سياق حديثه عن الأمير أبي حفص[1]: «كانت أيامـ[ـه] أيام هناء وأمن وعدل وكان يعظّم الفقهاء والصلحاء ويبرّهم ويبادر الى حوائجهم»[2]. أما ابن الشماع، فوصف السلطان أبا يحيى أبا بكر (718ـ747هـ) بأنه «كان (..) معتقداً في الفقهاء والصلحاء»[3]. فكما أن نظاماً مثالياً يسوس ويسيِّر المجتمع قوامه التوازن بين فئتي الفقهاء والصلحاء وينخرم بغياب أحدهما، فإن الإيمان لا يسلم إلا بالاعتقاد في كليهما وتعظيم شأنهما على حد سواء.

---

(1) 683ـ694هـ/ 1284ـ1295م حول دولته انظر تاريخ، ص 50ـ53، و H.R.IDRIS, *EI 2*, III, 69-70.

(2) **الفارسية**، ص 148.

(3) **الأدلة** (ط. الكعاك)، ص 103.

إن هذه الفكرة ليست بجديدة ولا هي خاصة بإفريقيّة في العهد الحفصي: فقد أورد التادلي في تشوّفه وفي سياق ترجمته لأبي محمد عبد العزيز التونسي (ت 486هـ)، رواية تكمن طرافتها في مغزاها وفي قيمتها الرمزية أكثر منه في قيمتها التاريخية البحتة، حيث «حدّثوا عنـ[ـه] أن المصامدة أخذوا عنه الفقه ثم عادوا إلى بلادهم فسادوا في أقوامهم بما تعلموه من الفقه وصاروا قضاة وشهوداً وخطباء وغير ذلك من المراتب، فذهب عبد العزيز في بعض سياحته إلى أقصى أرض المغرب (..) فوجد تلامذته قد نالوا الخطط والمراتب بما تعلّموه منه، فقطع تدريس الفقه وأمر تلامذته بالنظر في رعاية المحاسبي[1] ونحوها من علوم التصوف إلى أن عثر على بعض تلامذته وقد وقعوا من جهل الفقه في الربا. فقال سبحان اللّه كرهت تدريس الفقه خوفاً من أن تُنال به الدنيا، فضيّعتم معرفة الحلال والحرام! فعاد إلى تدريس الفقه»[2]. إن فكرة الوحدة المتضامنة بين الشريعة والحقيقة وعلاقة الضرورة (rapport de Nécessité) التي تتحكم فيها، بحيث لا تستقيم إحداهما إلا بالأخرى، ظهرت باكراً في الأدبيات الصوفية وليست رواية التادلي هنا سوى تذكير على النمط الرمزي بهذه الرؤية المثالية والمعيارية.

إن العلاقة التضامنية بين هذين المقوّمين والتي يسودها مبدأ الضرورة تندرج ضمن رؤية أشمل وجب البحث عن جذورها في العقلية الدينية أو في النمط الديني للتصور الكوني[3]، أي في مسألة التجديد الدوري للكون

---

(1) هو أبو عبد اللّه الحارث المحاسبي (ت 243هـ) صاحب كتاب **الرعاية لحقوق اللّه والقيام بها**. انظر حوله القشيري، **رسالة**، ص 12.

(2) **التشوف**، ص 93، انظر نفس الرواية تقريباً في **أنس**، ص 107.

(3) انظر بهذا الخصوص M.ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p 60 à 136.

وما انبثق عنها من اعتقاد في الإصلاح الدوري والتطهير الدوري للأخلاق، على يد العلماء والأولياء. لقد جاء في **نزهة** مقديش: «جعل [الله] على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها من العلماء والأولياء»[1].

إن تعدد الروايات والمشاهد مما تروّجه كتب المناقب والتراجم التي تظهر خضوع الفقهاء للأولياء واعترافهم لهم بولايتهم وبما لديهم من «كاريزما»[2] وما تتسم به من طابع إطلاقي وما احتوت عليه من مبالغات، قد لا يخرج هو الآخر عن دائرة الرؤية المثالية وأنماط إنتاجها الإطلاقية واللاتاريخية كما نتبينها من هذا القول للقشيري: «لم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة [أي طائفة الصوفية] ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به»[3]. إلا أنها قد تهدف أيضاً إلى إضفاء مشروعية سنّية على هذا أو ذاك من رجال التصوف، من خلال شهادة أحد الفقهاء فيه، أو تقديره له.

أما هذه الروايات والمشاهد فنورد البعض منها بعجالة:

ـ مشهد أبي محمد عبد السلام البرجيني الخطيب إمام جامع الزيتونة

---

(1) **نزهة** II، ص 230 وهي فكرة استوحاها مقديش من أبي عبد الله المغربي (ت 299هـ/ 911م) انظر **معالم** II ص 286 هل يمكن اعتبارها من الهياكل الثابتة في التصور الإسلامي للمجتمع المثالي وللكيفية التي يتم بواسطتها تجديده وإصلاحه؟.

(2) يقول ابن قنفذ (بتصرف «الأولياء لهم صفات خارقة» أولها العلوم الإلهامية، وحواسهم (. .) مخالفة لحواس غيرهم، مما يجعلهم يرون الماورائيات أو الغيب وما في السماوات (**أنس**، ص 2) ويحدد فيبر الكاريزما بأنها «الصفة الخارقة للعادة لشخص يتمتع بقوى أو صفات فوق طبيعية (. .) أو أقله خارجة عن المألوف، منزهة عن عامة البشر، أو يُنظر إليه بوصفه مرسل من الله أو كمثال يُحتذى، وبالتالي يُنظر إليه كزعيم («Fuhrer»)» انظر WEBER, *op cit*, p 249.

(3) **رسالة**، ص 181.

يقول في أحد صوفية وقته: «الحاج أبو عمران[1] سيدي في الدنيا والآخرة»[2].

- مشهد «الفقيه أبي عبد الله بن أبي الحسين[3] حاجب السلطان لما رأى الشيخ [أبا الحسن الشاذلي] ترجّل عن بغلته وبادر إلى الشيخ وجعل يقبل يديه ويبكي ويسأله الدعاء»[4].

- مشهد أبي يحيى أبي بكر الغوري الصفاقسي قاضي الجماعة بتونس زمن أبي محمد المرجاني (ت 699/ 1299)، وكيف «ازداد مرضاً على مرضه» عندما أُخبر بوفاة صديقه المرجاني «في أوائل جمادى الأولى» فتوفي بدوره يوم رابع عشر جمادى الأولى سنة 99[6][5].

- جاء في **مناقب أبي عبد اللّه محمد المغربي** (ت 689هـ/ 1290م) أن الفقيه ابن جماعة[6] كان يحضر مع غيره من الفقهاء مجلسه؛ وأن الفقيه أبا يحيى الورزلي كان «يخدمه» و «يلازمه»[7]؛ وأن الفقيه أبا القاسم ابن القصار[8] كان ممن يزور المغربي ويودّه ويأتمر بأوامره[9].

- وينسب ابن ناجي إلى الفقيه أبي زكرياء يحيى ابن عتيق الهواري

---

(1) هو أبو عمران موسى الغفاري (ت 634هـ) انظر مناقبه (م) 18441، ص 47_54.

(2) ن.م.، ص 53.

(3) حوله انظر **تاريخ**، ص 29_30.

(4) **درّة**، ص 30.

(5) يقول الزركشي «كتم أقرباؤه موت صديقه ولم يخبروه به وجعلوا يوصون من يعودوه بأن لا يخبره بموت صديقه» **تاريخ**، ص 54.

(6) هو أبو بكر أبو يحيى ابن أبي القاسم الهواري التونسي (ت 772هـ/ 1372م).

(7) **مناقب أبي عبد اللّه محمد المغربي** (م) 18441، ص 15أ.

(8) «الشيخ الصالح»، من جيران المغربي و«أحبائه» ن.م.، ص 22ب، هل يعني ذلك أنه كان من فئة الفقهاء ـ الصوفية.

(9) ن.م.، ص 15ب.

أبياتاً قالها في الولي أبي عبد اللّه محمد بن سحنون الدكالي (ت 696هـ)[1]:

«لقد كان للإسلام كهفاً وملجأ تكف به عنا البلايا وتُدْفَعُ
فيا فوزَ من صلّى عليه وزاره فالفوز والغفران والخلد يطمعُ»[2]

بحيث تعكس هذه الأبيات إعترافاً وُضع في فم أحد الفقهاء بدور الولي الديني والاجتماعي، واستحساناً لظاهرة زيارة قبور الأولياء والصلحاء، ولنجاعة وفعالية تلك الزيارات وما يجنى منها من فوائد ومنافع في الدنيا («الفوز») والآخرة (الغفران و «الخلد»).

ـ كما ينسب ابن ناجي إلى نفس هذا الفقيه أبياتاً أخرى قالها رثاء لأبي عبد اللّه محمد بن يخلف الرباوي (ت 699هـ/ 1299م):

«(..) هو القطب، هل في القطب شك ومرية
فيمّمه بالأقطار تحظى وتُشفعُ»[3]

والملاحظ هنا استعمال كلمة «قطب» وهي من صميم المعجم الصوفي وكأننا بالفقيه يمنح الولي درجة «القطبية» ويثبته ويقره فيها. كما يقر بوظيفة الشفاعة عند اللّه التي هي من صميم المنظومة الفكرية لظاهرة تعظيم الأولياء، بحيث إن وضع هذا البيت في فم أحد الفقهاء من شأنه إضفاء مشروعية وقبولٍ ليس فقط لفكرة الهرم الصوفي ولأعلى دراجاته ـ القطب ـ لكن أيضاً لإحدى الوظائف الأساسية المنسوبة إلى الأولياء: الشفاعة عند الله.

ـ مشهد الفقيه أبي عبد اللّه محمد الرمّاح (ت 749هـ/ 1348م) من كبار فقهاء القيروان، أخذ إحراماً من الشيخ العبيدلي (ت 748هـ/

(1) انظر ترجمته في معالم IV، ص 38ـ42.
(2) معالم IV، ص 42.
(3) معالم IV، ص 48ـ49.

1347م) «لاعتقاده فيه (..) وعمله مما يلي رأسه تبرّكاً بأثره»[1]؛ ويذكر ابن ناجي أنه «لما كان الشيخ الرمّاح يعلم ما كان عليه العبيدلي من الصلاح قال حتى تشاوروه بلفظ سيدي»[2].

– ويذكر الراشدي الصفات التي كان يغدقها والد الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم بن الكماد[3] على الولي سعيد الصفروي[4] الذي كان يعتقده: «سيّدنا ومولانا وشيخنا وبركتنا الولي بحق والثابت القدم بصدق»[5].

– وفي نفس هذا الإطار تندرج الرواية التي تظهر الإمام ابن عرفة وهو الذي كانت له في حياته مواقف صارمة إزاء مظاهر تعظيم الأولياء وإزاء عدد من الطقوس الصوفية[6]، مديناً إلى المغارة الشاذلية التي تنسب إليه زيارتها «من يوم السبت إلى يوم السبت (..) [بما] فتح اللّه علي[ـه] بالعلم والعمل»[7].

---

(1) **معالم IV**، ص 112.

(2) ن.م.، 116.

(3) «صاحب الأشغال الإفريقيّة» **إبتسام**، ص 213_214؛ انظر حوله **تاريخ**، ص148.

(4) أو السفريولي من الأولياء الذين لقيهم الرصّاع وحضر مجلسه وسمع تفسيره «على طريق القوم» له مناقب ألفها تلامذته ذكرها الراشدي واطلع عليها من تأليف أبي العباس أحمد الزبير (**إبتسام**، ص 319_328)، ومن شيوخه ابن عباد الرندي والشيخ ابن أبي الوفاء بالمشرق؛ واستقر في بجاية بعد تونس ودفن بكدية قريباً من بلدة قسنطينة **فهرست**، ص 194_196.

(5) **إبتسام**، ص 214.

(6) انظر S.GHRAB, *Ibn'Arafa, op cit, II* p 661-687.

(7) **في مناقب المغارة التي بجبل الزلاج**، (م) 18555، ص 25ب.

## 2 ـ أوجه الصراع وأشكاله

يا فقيه إن اللّه أطلعني على ما لم تطلع عليه[1].

يبدو أن الصورة المثالية للعلاقة بين الفقهاء والأولياء التي عملت كتب المناقب والتراجم على الترويج لها تخفي في الواقع صراعاً خفياً لمعرفة مَن من الفئتين سترضخ للأخرى وتقر لها بالأفضلية. وهذا الصراع لا تنجح روايات مصادرنا، وما تحاول بثه من رؤى مثالية، في إخفائه. بل تعكس علاقة التقابل ـ التمايل بين الرؤى المثالية، والحوار الصامت بينها، واقعاً أقل مثالية بكثير هو الواقع التاريخي لصراع بين فئتين اجتماعيتين تسعى كل منهما إلى الهيمنة والاستئثار دون الأخرى بالمشروعية.

فالمشهد الذي أورده ابن قنفذ في أنسه في سياق حديثه عن أبي يعزى يلنور أحد أشياخ أبي مدين: «فكان الفقهاء يزورون أبا يعزى وإذا رآهم يلحس أقدامهم ويقول لهم «مرحبا بموالينا! مرحبا بمصابيح الدنيا»[2] يقابله في الطرف الآخر هذا المشهد الذي يرويه الحميري بن الصبّاغ في سياق كلامه عن أبي العباس المرسي (ت 684هـ) عن «ارتماء» الفقهاء عليه «يقبلون يديه ورجليه»[3] على إثر رجوعهم عن إنكارهم عليه لكونه «يصلي على آذان الملائكة في السماء، فبلغ ذلك فقهاء الوقت فأنكروه أشد إنكار».

وهكذا فإن هذه الصورة المثالية والمبنية تعكس في الواقع بحكم طابعها المتطرف بالذات والموظف تارة لصالح الفقهاء وطوراً لصالح

(1) قول منسوب إلى أبي عبد اللّه محمد المغربي (ت 689هـ) وموجه إلى أحد الفقهاء، مناقب أبي عبد اللّه محمد المغربي، (م) 18441، ص 18ب.

(2) أنس، ص 23.

(3) انظر مناقب أبي العزايم ماضي بن سلطان، (م) 18555، ص 89ب.

الأولياء صراعاً بين الفئتين، قد يأخذ ـ كما في المثال المذكور أعلاه ـ شكل صراع حول مسألة البدع أو الابتداع في الرياضات والعادات والعبادات. إلا أن الجانب الأهم فيه ـ وإن هو من النوع الخفي وغير المعلن والذي يتحتم على المؤرخ أن يبحث عنه بين الأسطر وفي خبايا وطيات التاريخ المكتوب ـ يبدو بالذات التنافس على الهيمنة أو السيطرة. هل يمكن اعتباره صراعاً بين نمطين من السيطرة النمط «التقليدي» traditionnel والنمط الكاريزماتي حسب التعريف الذي أعطاه ماكس فيبر لكل منهما: «في حالة السيطرة «التقليدية» traditionnelle[1] يطاع شخص الممسك بزمام السلطة المعين من طرف [الدائرة التقليدية] (la tradition) والخاضع في صلاحياته لها، بفضل الاحترام العائد إليه على «امتداد العرف»، أما في حال الهيمنة الكاريزماتية، «يطاع الزعيم (Führer) لذاته، أي بصفته زعيماً ينعت بشكل كاريزماتي بفضل الثقة الشخصية في رسالته [أو ما يوحى إليه] أو في بطولته أو في قيمته المثالية، وعلى امتداد سريان الاعتقاد بكاريزما ذلك الزعيم»[2]. نتبين وجود هذا الصراع والأوجه التي يتخذها من خلال الأمثلة الآتية:

## أ ـ صراع على «الصلاحيات»

قد يتخذ الصراع شكل اعتراض على الصوفية لاشتغالهم في شؤون الناس لاسيما في أمور الشرع وأحكامه مما ينافس مباشرة القضاة ودائرة نشاطهم وما يعتبرونه من الصلاحيات الخاصة بهم دون غيرهم من الفئات

---

(1) يطلق فيبر مصطلح «السيطرة التقليدية» على هيمنة تستند مشروعيتها إلى الطابع المقدس لفتاوٍ (dispositions) أو قواعد متوارثة بواسطة الزمن انظر M.WEBER, *Economie et société, op cit*. p 232.

(2) ن.م.، ص 222.

الاجتماعية. أي نحن هنا أمام تنافس على مستوى الوظيفة الاجتماعية المترتبة على كل فئة حسب التنظيم الاجتماعي الذي كان سائداً في المجتمع الحفصي. سوف تعرف إفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ ومع انتعاش فئة الفقهاء ـ الصوفية، ظاهرة تشدد هؤلاء في بعض الأحكام الفقهية أكثر من الفقهاء أنفسهم وكأننا بهم يزايدون عليهم في مجال اختصاصهم. هل كان ذلك بدافع إظهار أهلية في هذا المجال وكفاءة تجاه الفقهاء والقضاة الذين كانوا كما سنرى حريصين جداً على صلاحياتهم أم بدافع إثبات واكتساب مشروعية مالكية ـ سنّية كانوا في حاجة إليها إزاء جماعة الفقهاء والقضاة الذين يعتبرون أنفسهم ورثة وحملة هذه المشروعية دون غيرهم؟ الفرضيتان جائزتان.

ـ لقد أورد الغبريني في سياق ترجمته لأبي علي حسن المسيلي الملقب «بأبي حامد الصغير» وهو من فئة الفقهاء ـ الصوفية، أنه لما «احتاج إليه الناس في أمور دينهم فمالوا إليه وعوّلوا عليه وكان والياً بالبلد بعد سادات بني عبد المؤمن، فتحدث معه القاضي ابن الخطيب في أن يوجه إلى الفقيه أبي علي من يحدثه في أن يشتغل في شأنه ويقتصر على خاص أمره»؛ ويواصل الغبريني فـ «أصاب السيد وجع كاد يقضي عليه» نتيجة لنزوله عند رغبة القاضي، فما كان منه إلا أن اعتذر لأبي علي المسيلي[1]. إن الصيغة التي ورد بها احتجاج القاضي على المسيلي هي التي تجعلنا أميل إلى اعتبار هذا الخلاف يتجاوز حدود الخلاف الشخصي لما هو خلاف حول الصلاحيات كما أشرنا أعلاه وحول دائرة نشاط ونفوذ كل من الرجلين، ومن خلالهما كل من الفئتين.

ـ كما أورد ابن ناجي في سياق روايته للنزاع الذي قام بين أهل

(1) عنوان، ص 68.

القيروان وأبي عمران موسى المناري من فئة الفقهاء ـ الصوفية، حول أحد «السائحين» الذي تشبثت به العامة بوصفه فقيراً ووليّاً، في حين كان أَمَر المناري بإخراجه من البلد، هذه العبارة البليغة: «لا يحب الفقهاء أن يكون واحد معهم»[1]، بوصفها الفكرة التي كانت رائجة عند العامة، وكأننا بالفعل بالولاية ستتحول إلى المنافس الأكبر لسلطة أهل الفقه والفتيا ولتأثيرهم بين الناس.

ـ ذكر البرزلي في **نوازله** أطوار الجدل الذي قام بين «الشيخ الصالح أبي الحسن علي المنتصر (ت 742هـ/ 1341م)[2] والفقيه ابن عبد السلام[3] حول إحدى المسائل الفقهية، فكتب أبو الحسن علي إلى الفقيه: «يا محمد ليت أمك لم تلدك وليتها إن ولدتك لم تتعلم وليتك إن تعلمت لم تتكلم» ويضيف البرزلي» (. .) وسمعت من شيخنا أبي الحسن محمد البطرني (ت 793هـ/ 1390م)[4] أو عنه أن الشيخ ابن عبد السلام خرج من هذا الكلام فقال: «وما للمرابطين والدخول في

(1) **معالم** IV، ص 138.

(2) انظر حوله الزركشي، **تاريخ**، ص 76ـ77، البلوي، **تاج** I، ص 167، التنبكتي، **نيل**، ص 204 (يجعل وفاته سنة 743هـ)؛ ابن عرفة، **المختصر** IV (م) 6224، ص 148ب حيث يذكر فتواه بمنع إمامة اللاعب بالحمام.

(3) سبق التعريف به.

(4) هو أبو الحسن محمد بن أبي العباس أحمد البطرني، الفقيه الراوية المحدث المقرىء، أورد التنبكتي إسمه «البطروني الأنصاري التونسي محدثها»، **نيل**، ص 273 ذكره ابن قنفذ في **كتاب الوفيات** (ص 378) وجعل وفاته «ببلده مدينة» تونس سنة 793هـ/ 1390م وذكره من ضمن مشيخته، ن.م.، وهو أيضاً من شيوخ البرزلي وأبي الطيب ابن علوان (أحد تلامذة ابن عرفة انظر حوله **نيل**، ص 276؛ الذي ذكر رواية البطرني لجميع أحزاب أبي الحسن الشاذلي عن خادمه أبي العزائم ماضي ابن سلطان (ت 718هـ) (**نيل**، ص 273) أما صاحب **الحلل** فإنه يجعل وفاته سنة 773هـ، انظر **حلل** I، ص681.

هذا؟»[1]؛ إذاً في تصور الفقيه ابن عبد السلام، لا مجال للخلط بين الفئتين ولا مجال خاصة أن تقوم إحداهما بدور الأخرى أو تتطفل عليه.

وإن هذه النقطة بالذات، نقطة التزام كل صنف الدائرة والوظيفة الخاصة به، نرى البرزلي يؤكد عليها، وهو إلى جانب الأبيّ من أشهر تلامذة ابن عرفة، في مسألة الزي والتي نستنتج أنها كانت هي الأخرى وجهاً من أوجه هذا التنافس وهذا الصراع الخفي بين الفئتين. قال البرزلي: «وسألت شيخنا الفقيه المحدث الصالح أبا الحسن محمد البطرني عن صفة ما كان يلبس سيدي أبو الحسن المنتصر فقال يلبس مثل عمايم الفقهاء اليوم»[2]. أما البرزلي فيرى هو «أن زي الفقهاء إذا صار لهم شعاراً ينبغي أن يلتزموه ليُسمع منهم (..) وكذا (..) [عن] زي المرابطين حتى ولو كان غالفاً لزيّ لباس الصلاة ينبغي لهم التزامه كما تقدم له فيلتزم كل صنف ما عُرف به»[3].

**ـ الصوفية المفتين أو الصوفية ـ الفقهاء**
**ومنافسة أهل الفقه في ميدانهم**

ذكر الغبريني في سياق ترجمته لأبي الحسن علي بن أحمد الحرالي (ت 638هـ/ 1240م) الذي كان على توخّيه تيار التصوف الفلسفي من المتضلعين أيضاً في الفقه، أنه «كان إذا أقرأ **التهذيب**[4] يبين في كثير من مواضعه أنه مخالف لأصل المدونة[5] ومغاير لها ويأمر

---

(1) **البرزلي، نوازل** IV، ص 300ب و301أ.

(2) **نوازل** I، ص 87ب.

(3) ن.م.

(4) للإمام البراذعي صاحب كتاب **التهذيب في اختصار المدونة** انظر حوله معالم III، ص 146ـ150.

(5) للإمام سحنون هو سحنون بن سعيد بن حبيب بن عبد السلام بن عبد القدوس التنوخي (ت 240هـ) انظر ترجمته في **معالم** II، ص 77ـ101 **وحلل** ج 1، ص 271ـ273.

بالأصل فيقاس فيبين المخالفة بينهما، وبين ما وقع لمالك وأصحابه في الكتب التي وقع فيها النقل حتى يقرّهم في طريقهم»[1].

وفي نفس السياق روي عن أبي محمد المرجاني (ت 699هـ/1299م) أنه منع أبا عبد اللّه محمد بن سلطان (ت 701هـ) من أصحاب الشاذلي من السفر معه إلى الحج لكونه لا يملك سوى خمسين ديناراً وقال له: «ما يحل لك أن تُسافر إلى الحج حتى يكون معك ما يوصلك إلى مكة ويردك إلى وطنك على المشهور من مذهب مالك»[2].

ولقد سبق وذكرنا فتوى العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م) المتشددة والتي تميز بها عن أقرانه شيوخ القيروان وفقهائها في مسألة الزكاة والهدية[3]. قد ذكر ابن ناجي أيضاً أنه كانت له فتاوى متشددة في مسألة الطهارة ـ هل الحرقوص لمعة؟ ـ وفي مسألة جواز أن يصلى الوتر جالساً[4]. كما ذكر الزركشي خبر اعتراض الولي أبي علي القروي على قاضي الجماعة أبي إسحاق بن عبد الرفيع (ت 733هـ/ 1332م) وإنكاره عليه «جمعه بجامع الزيتونة وكان بعض سقفه قد سقط فرأى أنه نقض شرط السقف فأمر القاضي بثقافه»[5]. أما أبو العباس بن عجلان الذي ذكره ابن عرفة في **مختصره** «الشيخ الفقيه الصالح» وذكر فتواه حول الأرض «المسماة بالجزا»[6] فإنه عُرف أيضاً بمعارضته لتحمير القرآن حيث يروي الأبي أنه «رأى رجلاً يضبط المصحف بأحمر فأنكر عليه وضربه

(1) **عنوان**، ص 147.
(2) **درّة**، ص 198.
(3) **معالم** IV، ص 133ـ134.
(4) ن.م.، ص 135ـ136.
(5) **تاريخ**، ص 62.
(6) **المختصر** II، (م) 10845، ص 232 أ.

ضربة في وجهه بخوصه ثم لقيه بعد ذلك فجعل يطلب منه العفو وندم على ما فعله له ورأى أنه لا يستحق (. .) تلك العقوبة»[1].

## ب ـ صراع بين إتّيقيتين

إن هذا الصراع أيضاً صراع بين إتّيقيتين[2] كما يوحي بذلك هذا القول المنسوب إلى أبي الحسن الشاذلي: «هذا عبد يطلب الفقه عن اللّه في الفطنة ويعترف إليه بالكياسة ولم يعلم أن ذلك ضرب من الرئاسة (. .) ولو فقهوا لعلموا بما يعلم اللّه منهم. فالكلب أفقه منهم لأنه نهض لمراد سيّده لا لمراده»[3].

وأورد البرزلي تنميط أبي عبد اللّه الظريف (ت 787هـ/ 1385م)[4] «للعلماء»: «العلماء ثلاثة، عالمون باللّه وبأمر اللّه هؤلاء هم الأولياء لأنهم حازوا معرفة الظاهر والعمل بما علموا فساسوا أنفسهم (. .) والثاني العلماء بأمر اللّه فقط قال وهؤلاء مثلكم يا فقهاء الزمان والثالث علماء باللّه لا بأمر اللّه قال وهؤلاء المتصوفة»[5]، من الواضح هنا أن الظريف يحشر نفسه في خانة الأولياء.

## ج ـ صراع بين مشروعيتين

إنه أيضاً صراع بين المشروعية الفقهية والمشروعية الصوفية؛ مشروعية الشريعة ومشروعية الحقيقة.

---

(1) الأبي، تفسير، (م) 10110، اب.

(2) ينسب ابن قنفذ إلى بعضهم السؤال عن والدته وهي ابنة الصوفي القسنطيني يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764هـ)، «ما زالت فقيرة أم رجعت فقيهة؟» أنس، ص 50.

(3) درّة، ص 165.

(4) حوله انظر تاريخ، ص112 وحلل III، (م) 5261، ص 81ب ـ 83ب؛ ووصيته نشرها ع. الكعاك في ذيل الأدلة، ص 206ـ208.

(5) نوازل IV، (م) 4851، ص 352ب.

يورد ابن ناجي شهادة ينسبها إلى أحد الفقهاء، أبو زيد الأجمي، في الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ): «أشهد أنك وليّ اللّه، وأن لك باطناً، وأن اللّه أعطاك التصرّف في الغيب»[1]. إن هذه «الشهادة» لا تخلو من طرافة نظراً لكونها تجمع في شهادة واحدة ـ تتلى على نمط الشهادة الفريضية «أشهد أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول الله» ـ العناصر الثلاثة التي شكّلت تاريخياً نقاط الخلاف الأساسية والجوهرية بين أهل الفقه وأهل التصوف:

1 ـ مكانة الولي في المنظومة الدينية والمحتوى الذي يجدر إعطاؤه لمصطلح الولاية وموقعه من النبوة ونحن نعلم كم أن مسألة تفضيل الولي على النبي أثارت من جدل بين الفئتين منذ المئة الثانية هـ/ 8م[2].

2 ـ مسألة الباطن في علاقته بالظاهر، ومسألة المعرفة مقارنة بالعلم وهي أيضاً من المسائل التي لم يقع هضمها بسهولة في مجتمع كان يقوم أساساً على النمط الاكتسابي للعلوم بالتواتر وبالسند المتصل إلى هذا النسّاب أو ذاك الراوي أو ذلك المحدث، وحيث أن الصوفية أنفسهم لجأوا إلى استعمال نفس نمط الاكتساب فيما بعد والمتمثل في سلسلات سند الذكر ولبس الخرقة وأخذ الطريقة: ويعكس تعبير «فقهاء الباطن» ـ وهم الصوفية ـ خلافاً لـ «فقهاء الظاهر» ـ الفقهاء ـ الصراع حول هذه المسألة التي لم تُحسم إلا بعد أن مُنحت صفة الفقه[3] للمعرفة ووقع بخصوصها نوع من الاحتواء. هذا وبقي الصوفية يعتبرون «المعرفة» على أنها في مرتبة أرفع من «العلم» وهو ما يحيلنا إلى القول المذكور أعلاه

---

(1) ن.م.، ص 62.

(2) انظر MASSIGNON, *Essai sur les origines, op cit*, p 213 et suiv. الونشريسي **المعيار** ج XI، ص 248ـ252 ومسألة معجزة الأنبياء وكرامة الأولياء.

(3) انظر ابن خلدون شفاء، ص 10ـ11 فقه الشريعة نوعان: فقه الظاهر وفقه الباطن.

والمنسوب إلى أبي عبد اللّه المغربي موجهاً إلى أحد الفقهاء: «يا فقيه إن اللّه أطلعني على ما لم تطلع عليه»، وبالتالي تكون مرتبة أهل المعرفة والمكاشفات أرفع من منزلة أهل العلم والفقهاء.

3 ـ أخيراً هناك مسألة التصرف أي مسألة الكرامات وإمكانها[1]. رغم أن هذه المسألة بدا ظاهرياً أنها حُسمت على مستوى المنظومة الإسلامية ككل لفائدة الصوفية ولجهة الإقرار لهم بالكرامات[2]، نرى كتب التراجم والمؤلفات الخاصة بالتصوف تستهل بشكل شبه تقليدي خطابها بمقدمة حول إمكان الكرامات ونقد لمنكريها[3] على حدّ سواء بالمشرق والمغرب.

لقد شكلت بعض ممارسات أهل التصوف، التي اعتبرت ضرباً من ضروب الابتداع، محلّ إنكار شديد من طرف جماعة الفقهاء والقضاة كما في المثال المذكور أعلاه حول أبي العباس المرسي. في هذا الإطار أيضاً يندرج «توبيخ» قاضي الجماعة أبي عبد اللّه محمد بن عبد السلام الهواري التونسي، للصوفي أبي هادي مصباح (ت 748هـ/ 1347م)

(1) قام جدل بإفريقيّة في المئة الرابعة هـ/ 10م حول هذه المسألة بين الفقيهين ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) والقابسي (ت 404هـ) من ناحية والصوفي والولي أبو القاسم عبد الرحمن البكري الصقلي من ناحية أخرى، وقع فيه تحكيم بغداد، انظر **معالم III**، ص 146. حول هذه المسألة انظر عمر بن حمادي، «كرامات الأولياء» النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4هـ/ 10م»، **دراسات أندلسية**، العدد 4، جوان 1990، ص 35ـ60.

(2) انظر كلاً من الموقف الأشعري وتمييزه بين الكرامة للولي والمعجزة للنبي وموقف المعتزلة المنكر للكرامات في L.GARDET, «Karâma», *EI* 2, IV, p 639-641.

(3) انظر **التشوّف**، ص 45ـ77 لاسيما ص 74 وأنس، ص 3 وما تلاها، حتى الغبريني وإن هو لم يخصص مقدمة للحديث عن هذه المسألة، فإنه يدافع عن الكرامات وينتقد منكريها، **عنوان**، ص81، وحتى في المتأخر من هذه المصنفات، فلقد تواصل هذا التقليد. انظر المناوي، **الكواكب الدرية**، ص 7 وما تلاها حول إمكان الكرامات.

«لنزوله بجامع الزيتونة [ورقصه] بتلامذته في صحن الجامع»[1]؛ وكما في الرواية التي أوردها صاحب مناقب أبي سعيد الباجي أنه عندما «ورد عليه حال غيبته» وغشي عليه ربما في مجلس من مجالس الذكر أو السماع، وجد عندما أفاق «رجالاً من الفقهاء (. .) فعاتبوني كثيراً وأنكروا ما رأوا فيَّ من حالي فخرجت منفوراً»[2].

هذا وقد شكَّل السماع أحد أهم أوجه الصراع بين فئتي أهل الفقه وأهل التصوف، فرغم الطابع المعتدل للجلسات التي كان ينظمها أبو عمران موسى المناري (ت 748هـ/ 1347م) بزاويته بالقيروان و «[تسليم] أهل عصره ذلك»[3]، لم يكن بمأمن عن الإنكار من طرف الفقيه أبي عبد الله محمد القلال «الذي كان ينكر [السماع] عليه ويقول إنه بدعة ولو على الصفة المذكورة»[4].

هل أن اقتران السماع بتونس بظواهر تشكل نقاط اعتراض من طرف الفقهاء ـ كاستعمال آلات الطرب والمغنين[5] أو اتخذت شكل الاستفزاز وخرق العادات ـ كالرقص في صحن جامع الزيتونة ـ هو الذي يفسر بقاء هذه الممارسة لاسيما خلال المئة الثامنة هـ/ 14م وهو عصر انتعاش الفقه المالكي على يد الإمام ابن عرفة، موضع شبهة في الغالب ويلاحق

(1) أنس، ص 49.

(2) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 17945، ص 5ب، حول مواقف فقهاء المغرب وإفريقيّة والأندلس من مسألة السماع والاجتماع للرقص والإنشاد، انظر المعيار، ج XI، ص 105ـ107.

(3) معالم IV، ص 139.

(4) معالم IV، ص 146.

(5) ينسب إلى الإمام مالك قوله «إذا اشترى [أحدهم] جارية فوجدها مغنية فله أن يردها بهذا العيب» عوارف، ص 188 انظر أيضاً تلبيس إبليس، ص 328. «(. .) سألت مالك ابن أنس عما يترخص فيه أهل المدينة من الغناء فقال: إنما يفعله الفساق».

أتباعها في حين أن الطابع المعتدل الذي اقترنت به بالقيروان جعلها أكثر حظوة عند أهل الفقه والعلماء؟

وبالفعل إن السماع العمومي[1] المقترن بالشطح كان يعرض صاحبه بإفريقيّة خلال المئة التاسعة هـ/ 15م للثقاف، لأسباب سياسية وأخلاقية متصلة على حد سواء بالأخلاق العامة وبالنظام العام حيث ذكر الراشدي أن أحد أحفاد أبي يوسف الدهماني وقع ثقافه من طرف قاضي الجماعة بتونس بدعوى أنه «يسمع ويشطح في السماع ويجتمع عنده لذلك من الخلق ما يُخشى معهم الفتنة والمنكر»[2].

وجه آخر من أوجه الصراع بين المشروعيتين، ممارسات تعظيم الأولياء ومواقف الفقهاء منها والتي ذكرناها في فصل سابق مثل هذه الرواية التي تظهر أحد الفقهاء ينكر في سريرة نفسه على أبي سعيد الباجي تقبيل الناس ليده قصد التبرك به[3].

### د ـ صراع بين مرجعيتين معيارتين

إن هذا الصراع قد يأخذ أيضاً شكل صراع بين قوتين قوة محافظة على العادات والتقاليد التي درج عليها المجتمع وضامنة لها وساهرة على صيانتها من أي خرق أو تخريب، وهي التي يمثلها في النمط «الصافي» الفقهاء، وقوة تخرق العادات وتخرِّب الظواهر ـ ألا تطلق المصادر على الصوفية والأولياء صفة «أهل تخريب الظواهر»[4]؟ ـ وهو بالذات ما شكّل

(1) بالعمومي نقصد المفتوح إلى الناس ممن أراد المشاركة فيه وليس خاصاً بعدد ضئيل من أصحاب الولي أو فقرائه (على نمط سماع المناري).

(2) **إبتسام**، ص 454..

(3) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 47أ.

(4) انظر **مناقب عائشة المنوبية**، ص 30، حول مسألة اختلاط الرجال بالنساء وموقف الفقهاء المالكيين منها انظر **معيار XI**، ص 228.

محور «قضية» ابن عروس[1]. وخصص الراشدي جزءاً هاماً من **ابتسام الغروس** يلتمس المخارج لهذا التخريب، وكانت السيدة المنوبية قبله بقرنين اتهمت هي الأخرى بالتخريب[2].

### هـ ـ صراع «عقائدي»

كما يأخذ الصراع شكل صراع بين الدائرة السنّية ومن تعتبره غير سنّي أو خارج عنها حيث يُقذف الصوفي بشتى النعوت من التشيع والزندقة واتباع هذا أو ذاك من المذاهب التي أُدينت من طرف المرجعية السنّية[3]. فاتُّهم الحرالي (ت 638هـ) بأنه «كافر»[4]؛ كما اتّهم علي الكرّاي «بالزندقة» بشهادة ثمانين رجلاً[5].

في هذا الإطار تندرج «محنة» الوليين أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ/ 1364م) وأبي حفص عمر الكناني اللذين اتهما بأنهما زكراويا المذهب[6]، «خارجان عن مذهب أهل السنّة»[7].

---

(1) انظر إبتسام، ص 236 و275.

(2) يقول فيبر إن الهيمنة «التقليدية» مرتبطة بالقياس مع الماضي ومع ما أرساه من قواعد أما الهيمنة الكاريزماتية فهي تقلب (bouleverse) الماضي في ميدانها الخاص، وهي من هذا المنطلق (. .) ثورية انظر WEBER, *op cit*, p 251.

(3) وابن خلدون نفسه لم يشذ عن هذه القاعدة في ربطه بين بعض التيارات الصوفية والشيعة الإمامية، انظر **المقدمة**، ص 593 (نتعرض أدناه إلى موقفه من التصوف).

(4) **عنوان**، ص 148، انظر ترجمته، ص 145ـ157.

(5) **نزهة** II، ص 332.

(6) نسبة إلى أبي زكرياء يحيى ابن أبي عمرو الحاحي مؤسس طائفة الحاحيين من طوائف المغرب الأقصى «كذب أكثر الناس خصوصاً العلماء إنفراده بالأحوال في طريقته وتغالى الجهلة من تلامذته في تعظيمه وتحقيقه وشدة إقتدائهم بجزئياته (. .) وقوة انقباضهم عمن خرج عنه في تغريبه وتشريقه (. .) وهذا هو موجب ضلال جَهَلتهم، وهو السبب فيما صدر عن العلماء في مشيختهم» **أنس**، ص 65. حول الزاوية الزكراوية انظر H.FERHAT et H.TRIKI, «Hagiographie et Religion au Maroc Médiéval», dans *Hesperis Tamuda*, vol 24, 1986, p 40.

(7) **معالم** IV، ص 159.

## 3 ـ بين التعاون والتنافس

إن مسألة الصراع الخفي من أجل الهيمنة بين النموذجين الولائي والفقهي، والدور الفعلي لكل من الفئتين في المجتمع الحفصي، وإن هي لا تحسم بالشكل الكاريكاتوري والمفرط الذي تظهره كتب المناقب والتراجم، لصالح الأولياء، فإنها تمخضت لاسيما ابتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م عن تفاقم دور الأولياء في الحياة الاجتماعية على حساب المرجعية الأخرى ـ الفقهية ـ واكتساحهم ليس فقط الدائرة الدينية بل الدائرة السياسية والثقافية، كما أشرنا في فصل سابق[1]، وعن بروز نفوذ حقيقي للأولياء ينافس ويتجاوز نفوذ الفقهاء الذي يبدو في تراجع[2].

فبين أواسط المئة السابعة هـ/ 13م التي تفلح فيها معارضة الفقهاء لأبي الحسن الشاذلي[3] في إخراج هذا الأخير من إفريقيّة، وأواسط المئة التاسعة هـ/ 15م حيث عبثاً حاول أبو عبد اللّه محمد بن عقاب[4] إلقاء

---

(1) انظر الفصل VII.

(2) انظر انحياز ابن تافراجين الحاجب الشهير (744ـ766هـ/ 1343ـ1364م) للوليين أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ/ 1364م) وأبي حفص عمر الكناني (**معالم** IV، ص 161) ووقوف أمير بجاية إلى جانب الصوفي والفقيه أبي عبد اللّه محمد بن علي القصري في محنته مع قضاة المدينة (**عنوان**، ص 170).

(3) بالفعل لا نعتقد أن معارضة ابن البراء وحدها كافية أو مسؤولة عن خروج أبي الحسن من إفريقيّة، كما أن ابن البراء لم يكن آنذاك كما سبق وأشرنا قاضٍ للجماعة وبالتالي ليس له النفوذ الذي تمنحه له مناقب أبي الحسن، لكن مهما يكن من أمر لا بد وأن هنالك جانب من الحقيقة في رواية المناقب. وبالتالي من الجائز أن يكون أبو الحسن واجه معارضة أكبر من طرف أهل الفقه والفتيا إزاء التفاف الناس والتلاميذ حوله: بالنسبة للرواية حول ابن البراءوأبي الحسن، انظر درّة، ص 29.

(4) هو أبو عبد اللّه محمد الخزامي (أو الجذامي) المشتهر بابن عقاب فقيه وخطيب ومدرس ولّي قضاء الجماعة سنة 847هـ، (انظر **تاريخ**، ص 141) خلافة لأبي علي عمر القلجاني (أو القلشاني) كما ولّي الفتيا بجامع الزيتونة، والخطابة بجامع القصبة

القبض على ابن عروس «لتحكم فيه الشريعة»[1]، يتضح مدى ما أصبح الولي يحظى به من نفوذ لدى السلطة بالتوازي مع تآكل نفوذ الفقهاء، تماماً كما أن شهادة ثمانين رجلاً في علي الكرّاي من أولياء المئة التاسعة هـ/ 15م المعاصرين لابن عروس على أنه «زنديق»[2] لم تنجح هي الأخرى ولم نقف لها على نتيجة تذكر.

هذا وتبدو الروايات المقتبسة من الحياة اليومية التي تظهر الولي والفقيه في علاقة تعاون ـ تنافس، تتمخض عن بروز نفوذ الولي على حساب نفوذ الفقيه واعتراف هذا الأخير بذلك النفوذ، تحمل ربما دلالات أكبر. بل إن بعض الروايات توحي بالطابع المبكر ـ أواخر الفترة الموحدية ـ لعملية تنازل القضاة والفقهاء عن بعض من صلاحياتهم لفائدة الأولياء والاعتراف لهم بالأفضلية؛ فلقد أورد الوزير السرّاج ـ وهو من المتأخرين ـ نقلاً عن الهواري[3]، تعاون أبي محمد عبد السلام البرجيني[4]

---

= (ت 851هـ/ 1447م) ودفن بجبل المرسى بجبانة أبي سعيد الباجي، انظر حوله **تاريخ**، ص 135ـ140 (حول ظروف اعتقاله وإطلاقه من طرف السلطان عثمان) و141 و142 وانظر ترجمته في **حلل** جI، ص 673ـ675 وذكر وفاته، ص 606ـ607.

(1) **إبتسام**، ص 277 وكان على ما يبدو القاضي القسنطيني حاول أيضاً قبل ذلك ن.م.، 275.

(2) **نزهة** II، ص 332 والتي على الرغم من الطابع الخوارقي المسيطر عليها (بتدخل خارق استبدلت كلمة «زنديق» بكلمة «صديق») المرجح أنها تحتوي على جانب من الحقيقة (جانب الإعتراض).

(3) هو أبو الحسن علي ابن أبي القاسم، الفقيه الذي تنسب إليه عديد كتب المناقب لاسيما **مناقب أبي سعيد الباجي**.

(4) من أئمة جامع الزيتونة وخطبائه (ت 662هـ/ 1263م) انظر ابن قنفذ **كتاب الوفيات**، ص 126.

عندما ولّي القضاء زمن السيد أبي العلاء[1] مع الولي أبي حفص عمر الجاسوس (ت 638/ 1240)[2] وكيف صرف القاضي إلى الولي خصمين ليتحاكما بين يديه[3].

وفي رواية لابن ناجي، يقع التوجه معاً إلى كل من الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ/ 1299م) والفقيه أبي زيد عبد الرحمان الأجمي لحل مشكلة الفتنة بين عروة وملول من عمل المهدية[4] (مما يظهر مدى منافسة الولي للفقيه في حقل كان إلى زمن ليس ببعيد يستأثر به دون غيره وسوف يعود إلى الولي وحده «بفضل الله» و «نيّة» و «خواطر» المؤمنين، حل المشكلة ويعترف له بذلك الفقيه: «فسبحان من وهبك هذا السر».

أما عندما تظهر الرواية لجوء الفقيه مباشرة إلى الولي لحل مشكلة

---

(1) «بعد وفاة أبي محمد عبد الواحد سنة 618هـ وصل كتاب صاحب مراكش المنتصر بتولية السيد أبي العلاء بن أبي يعقوب بن عبد المؤمن، واستنابة الشيخ أبي إسحاق بن إسماعيل بن الشيخ أبي حفص إلى أن يقدّم أبو العلاء (..) ثم وصل السيد أبو العلاء المذكور في شهر ذي القعدة عام 618هـ ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان من عام 620هـ» **الفارسية**، ص 106.

(2) من أصحاب أبي علي النفطي وتلامذته «لقي أبا يوسف الدهماني والشيخ البسكري تلميذ أبي الفضل البسكري والشيخ أبا زكرياء ابن هناص (ممن خدم ولازم الدهماني، انظر حوله **معالم** III، ص 218ـ221) وتلك الطبقة، (**حلل** III (م) 5261، ص89ب) ويضيف الوزير السراج «خرج على يديه جماعة من المشايخ كثيرة (..) وكانت له فراسة حادة ومعرفة بآداب الطريق وأحكام التربية» ن.م. فقد حدد موقعه على النحو التالي «من ناحية القبلة مرتفعاً قليلاً» بمقبرة الزلاج، انظر حوله **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 41ب والوزير السراج **حلل** III **الم.الم**. الذي أفرد له ترجمة.

(3) **حلل** III (م) 5261 ص 89ب.

(4) إتهام أهل ملّول لأهل عروة بسرقة حوائج وحلي، **معالم** IV، ص 63.

وقعت له في علاقته بأصحابه وقاعدته الاجتماعية أو في علاقته بالسلطة السياسية، فهذا أيضاً مما يحمل دلالات لا بد من الوقوف عندها: حيث روى ابن ناجي أنهم «رحلوا الفقيه أبا زيد عبد الرحمان من الأجم إلى القيروان لأنه تغير مع أهل البلد»[1]، فيتوسط الولي أبو علي سالم القديدي لكي «يقع الصفح في هذه القضية التي جرت بين الفقيه أبي زيد وأصحابه»[2].

كما جاء في **معالم الإيمان** أنه «إذا غُلب الشيخ الرماح [الفقيه] وكثُر ظلم القائد الذي يكون، يخرج العبيدلي بفقرائه»[3]؛ والخروج هنا المقصود به خروج الولي إلى مقابر القيروان يدعو على السلطان وأعوان المخزن[4]. مرة أخرى نلاحظ أن ما يبدو ظاهرياً تعاون بين الفقيه والولي هو في الواقع من باب إظهار نفوذ الولي الصاعد في وضع تنافسي مع نفوذ الفقيه المتراجع والتدخل المؤثر والفعال لنفوذ الولي في الحالة التي يعجز فيها نفوذ الفقيه.

ويروي ابن ناجي أنه لما وقعَتْ (ما بين 750 و766هـ) للشبيبي[5]، فقيه القيروان الشهير، مشكلة مع السلطان أبي إسحاق إبراهيم الذي أمر بخروجه من القيروان[6]، «قصد (..) لزاوية الشيخ أبي علي حسن

---

(1) ن.م.، ص 79.
(2) ن.م.، ص 80.
(3) **معالم** IV، ص 125.
(4) ونحن رأينا في فصل سابق (الفصل VIII) أن هذا الخروج وهذا الدعاء كانا بمثابة السلاح الفعال وذي التأثير الكبير ومما كان يخشاه السلطان وبالتالي مصدر قوة فعلية في يد الأولياء.
(5) هو أبو محمد عبد الله ابن محمد بن يوسف البلوي الشبيبي (ت 782هـ) انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 203ـ226..
(6) **معالم** IV، ص 221.

الزبيدي المعروفة بدار أبناء عبد الله وعرّفوا أبا علي بالواقع. وكان هو بتونس له مقام فطلع للسلطان»[1].

ويروي البرزلي كيف «شكى أهل القيروان قاضيهم فرفعوا شكيتهم لسيدي الشيخ الصالح أبي الحسن علي بن المنتصر [ت 742هـ] فكتب للخليفة بما هذا نصه: «(..) وبعد فإن جماعة القرويين الموصلين إليكم وجوه البلد وشهودها وهم قد تأذوا بولاية بندار ويذكرون أموراً شنيعة لا تليق بأهل الديانة وقد امتنع بعضهم من رفع الشهادة عنده لأنه عنده ممن لا يجوز الرفع إليه (..) وهم يطلبون من عدلكم الراحة من ولايته فقد حصل بينهم من العداوة الدينية فيما يقولون ما لا يصح أن يكون والياً عليهم بحال (..) وإن أشكل عليكم أمره وتوفقتم في حاله فردّوا أمره إلى قاضي الحضرة يحكم بما يريد اللّه فيه (..) علي بن المنتصر بن محمد الصدفي»[2].

نحن هنا وبشهادة أحد كبار فقهاء تونس في المئة الثامنة هـ/ 14م، أمام صورة تاريخية تعكس نفوذاً حقيقياً تبوأه الولي ومكانة ملموسة في المجتمع الحفصي إزاء العناصر الاجتماعية الأخرى: السلطة السياسية ورجال القضاء وذلك بعيداً عن أية رؤية مثالية أو صورة مضخّمة لدور الولي.

إن الثنائية التي عرفتها القيروان زمن العبيدلي (ت 748هـ) بين القاضي وعدوله المعينين من جهة، والولي وخواص أصحابه من جهة ثانية في عقد الأنكحة، تعكس هي الأخرى بوضوح ما أصبح للأولياء في تلك الفترة من نفوذ يهدد وينافس نفوذ القضاة، وينجح في النيل منه ومن

---

(1) ن.م.

(2) نوازل III (م) 5431، ص 12ب و13ب.

سلطته في دائرته وفي صميم صلاحياته ويفرض نفسه كسلطة موازية يقول ابن ناجي:

«(..) كان إذا تزوج واحد من [المرابطين] أو زوج لا يشهد في عقد نكاحه إلا أصحاب الشيخ [العبيدلي] ولا يشهد عند العدول المعينين لأنهم عندهم ليسوا بعدول، لما يسمعون عليهم من كلام الناس فشقّ هذا على قاضي الوقت والعدول، فأتى الشيخ الفقيه أبو الحسن علي الشريف شهر العواني[1] وكلّم الشيخ في ذلك فقال: أصحابي هم العدول فلا يعقدوا نكاحاً بالمعينين بحال. فما زال يلاطفه حتى قال له: يا سيدي تجمع بين الحالين، يحضر عدول القاضي وخواص أصحابكم، فعندكم أنتم إنما انعقد النكاح بالخواص من أصحابكم، وعند القاضي إنما انعقد بعدوله»[2].

## 4 ـ الدعم ودوافعه: محاولة تفسيرية

ما هي الدوافع والأسباب الموضوعية والذاتية المفسِّرة للتأييد الذي سيلقاه التصوف ورجالاته من طرف عدد ملحوظ من الفقهاء والقضاة، ليس أقلّه أهمية الدور الذي لعبه هؤلاء في التعريف بالأولياء والصوفية بإفريقيّة والترويج لمناقبهم والترجمة لهم وإضفاء مشروعية سنّية عليهم بواسطة ما وضعوه من مصنفات في أدب المناقب والتراجم[3]، مساهمين بذلك في تعزيز الولاية وبسط نفوذها. بل إن هذا الدعم والتأييد وصلا إلى حد انحياز ثلاثة من كبار قضاة الحضرة لأحد أبرز ممثلي تيار

---

(1) انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 149ـ155.

(2) **معالم** IV، ص 121.

(3) كالهواري والدباغ والغبريني والعواني وابن قنفذ وابن ناجي، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

التصوف الفلسفي بإفريقيّة في المئة التاسعة هـ/ 15م ممن واجه الاعتراض والإنكار، وهو أحمد بن مخلوف الشابي وإجازتهم له الإجازة التامة لتربية المريدين. هناك ستة دوافع نراها وراء موقف الدعم هذا:

1 ـ وجب التذكير بأن لا حدود فاصلة وقاطعة بين الفئتين وبين المرجعيتين كما قد يتصور البعض فنحن وقفنا في مختلف «المراكز» الصوفية، على وجود تيار هام من فئة الفقهاء ـ الصوفية أي ممن جمع بين العلمين وبين الإثيقيتين وبين المشروعيتين. وإن هذه الفئة حاضرة على امتداد الفترة الحفصية. كما تشهد الأمثلة التي ذكرها الراشدي في ابتسامه على مدى حيويتها خلال المئة التاسعة هـ/ 15م[1]. وهذه ليست بخاصية إفريقيّة وقد عاين ابن قنفذ خلال سياحته على المغرب الأقصى (ما بين سنتي 759_776هـ) العديد من الأمثلة عن وجود هذه الفئة[2].

2 ـ نحن في فترة أوج انتشار **إحياء** الغزالي في إفريقيّة وقد ذكرنا رواية ابن ناجي حول تأثير دخول **الإحياء** إلى القيروان في المئة الثامنة هـ/ 14م على شخصية كالمناري[3]، علماً بأنه كان معروفاً في مراكز

---

(1) «الفقيه الصوفي أبو عبد اللّه محمد الحبيب» (إبتسام، ص 403 و329) «الفقيه الصوفي أبو زيد عبد الرحمان بن قاسم الهواري»، (ن.م.، ص 437) «الفقيه المتصوف أبو عبد اللّه محمد الحبيب النابلي».. الخ.

(2) انظر أنس، ص 76 «ولي اللّه الفقيه الزاهد الورع أبو عبد الله محمّد الجناتي» (كان معاصراً لابن قنفذ لا يزال حياً إلى سنة 787هـ سنة تأليف **أنس الفقير**، ن.م.) وكذلك أبو الحسن علي اللجاني (ن.م.)؛ أما أبو عبد اللّه محمد بن عباد الرندي (ت 792هـ/ 1390م) من أبرز ممثلي هذه الفئة بالمغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ/ 14م ومن أقطاب المدرسة الشاذلية، شارح كتاب **الحكم العطائية** انظر حوله **أنس**، ص 79_80 و**نفح الطيب** V، ص 341_350 و**نيل** ص 279. وكذلك، ولي اللّه الفقيه ابن مصباح آراكس من أقران ابن عاشر السابق ذكره (أنس، ص 84).

(3) انظر الفصل V.

صوفية أخرى بالبلاد منذ المئة السابعة هـ/ 13م[1]؛ والإحياء يمكن اعتباره حصيلة حاولت التوفيق والمصالحة بين الحقيقة والشريعة.

3 ـ إن الدعم الذي لقيه التصوف من طرف حكم الموحدين أولاً والذي سبق وذكرنا بعض الأمثلة عنه[2]، ثم استمرار هذه السياسة مع بني حفص[3]، ونفوذ الأولياء المتزايد لدى السلطة[4] هي أيضاً من العوامل الموضوعية التي لعبت دون شك دوراً في موقف الفقهاء والقضاة من التصوف ورجالاته.

4 ـ ومن بين هذه العوامل أيضاً الدور الذي لعبه الأولياء في نشر المذهب المالكي ـ ونحن رأينا أن عدداً غير قليل منهم كان يتمتع بثقافة علمية وفقهية لا يستهان بها، ويتعاطى التدريس وله مواعيد مشهورة ومجالس للعلم ـ وما أشاعوه من ثقافة دينية بين العامة من خلال إقراء

---

(1) انظر ما ذكرناه أعلاه من تلقيب المسيلي بـ«أبي حامد الصغير» لكونه سار على منوال الغزالي في **إحيائه**، انظر **عنوان**، ص 66ـ69.

(2) لاسيما السيد أبو العلاء ورواية حول شرائه دياراً لأربعة أولياء منهم أبي عمران موسى الغفاري (ت 634هـ) الذي كان مؤدباً لأولاده (**مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 48)؛ ورواية أخرى حول تقديمه ألف دينار لأبي سعيد الباجي (ت 628هـ) (**مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 47ب) وعلاقة أحد أبناء أبي حفص بأبي عمران موسى الغفاري واعتقاده فيه وهداياه له (انظر مناقبه (م) 18441، ص 50)؛ وكذلك ما نسبه ابن الشماع لأبي محمد عبد الواحد (ت 618هـ وهو ابن الشيخ أبي حفص عمر الهنتاتي ولّاه الناصر إفريقية سنة 603هـ انظر **تاريخ**، ص 18) من تأييد للمهدوي (ت 621هـ) واعتقاده فيه، **الأدلة**، ص 51، وأيضاً ما ذكره الغبريني من عيش أبي النجم هلال (من «أصحاب» أبي زكرياء الزواوي ت611هـ)، من مستغلات أرض كانت له محررة بظهائرها من قبل عبد المؤمن. **عنوان**، ص 169.

(3) كما رأينا في الفصل VII.

(4) انظر أعلاه ما ذكرناه من أمثلة عن انحياز السلطة إلى الأولياء أحياناً ضد القضاة والفقهاء، ولقد تعرضنا إلى موقف السلطة السياسية من الأولياء ونفوذهم لديها في الفصلين VII وVIII.

القرآن حيث تحولت الزوايا إلى مؤسسات لتعليم القرآن وإقراء العلم وإلى حلقة مميّزة، إلى جانب المدارس، لبثّ الثقافة الدينية بإفريقيّة في تلك الفترة؛ علاوة على دور الأولياء والصوفية في إضفاء مسحة أخلاقية على الحياة العامة والسلوكيات الاجتماعية وتأثيرهم في الوسط الأعرابي حيث عملت تجارب ولائية وحركات إصلاحية كالسنّية والجنادة على إشاعة التعاليم الدينية، وما رافق ذلك من وقوع حركة توبات «فردية» وجماعية في الوسط الأعرابي؛ إضافة إلى دور الأولياء والصوفية في الدعوة إلى الجهاد بل وفي المساهمة المباشرة فيه وأخيراً دورهم في حركة تشييد الجوامع والمساجد كل ذلك أثر دون شك على موقف الفقهاء وجعلهم يتعاملون إيجابياً مع ظاهرة التصوف والولاية.

5 ـ لا شك أن التأثير المتفاقم للأولياء على العامة وما أصبحوا يتمتعون به من سلطان ومن نفوذ، أوجب على القضاة والفقهاء الحذر من إغضابهم وحتّم عليهم مراعاتهم[1]، بل الخنوع لهم في كثير من الأحيان نتيجة لهذا النفوذ، فبكسب ودهم، يكسبون ودّ العامة وأعوان المخزن على حدّ سواء.

6 ـ إن ما تروجه كتب المناقب والتراجم من أخبار حول سطوة الأولياء وسرعة انتقامهم ممن يؤذيهم أو يؤذي معتقديهم، ومن روايات كان ضحيتها منكرين من فقهاء وقضاة لعبت ربما هي الأخرى دوراً ما في طبيعة موقف القضاة والفقهاء من الأولياء.

ولئن قد تفسّر هذه الدوافع والأسباب، التي استعرضناها بعجالة، إلى حدٍّ ما دعم القضاة والفقهاء للصوفية وتأييدهم لهم على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه، فما هي دوافع حاجة الأولياء إلى الفقهاء، وهل نحن أمام علاقة «تضامن نفعي» بين الفئتين؟

---

(1) انظر كيف أن العواني كان «يلاطف» العبيدلي في المثل المذكور أعلاه.

## 5 ـ حاجة الأولياء إلى الفقهاء:
## التضامن النفعي ومشكلة المشروعية

إن سلطة القضاة والفقهاء بإفريقيّة والمغرب الإسلامي لا تزال في تلك الفترة رغم كل شيء قويّة، وليس أدل على ذلك من قضية صديق ابن خلدون الوزير لسان الدين بن الخطيب ومحنته والتي كان سببها أقله المباشر، كتابه **روضة التعريف بالحب الشريف** الذي ألّفه ردّاً على كتاب **ديوان الصبابة** لابن أبي حجلة[1]، والذي اتُّهم فيه بالقول بالحلول[2]، وذلك رغم ما كان يتمتع به من حظوة لدى دولة بني الأحمر ورغم كونه بنفسه قاضياً ووزيراً؛ ومهما يكن من أمر الدوافع الحقيقية لمحنة ابن الخطيب وقتله، إلا أن التذرع بكتابه له دلالات على أن المسائل التي كان يثيرها التصوف ـ لاسيما التيار «الفلسفي» منه ومسائل الحلول والوحدة المطلقة الخ ـ كانت لا تزال لها أهميتها وتأثيرها في العقليات والقرارات وابن خلدون نفسه عانى من ذيول قضية صديقه ابن الخطيب حيث اتُّهم بأنه «كان ساعياً في خلاصـ[ـه]»[3].

ومن الأمثلة المبكرة التي نسوقها، محنة ابن سبعين (ت 669هـ) الذي اضطر إلى الخروج من المغرب الإسلامي بسبب أفكاره وما واجهه

---

(1) انظر حوله ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، دار الكتب الحديثة الط. 2. 1966، القاهرة، ج 1 ص 350ـ352؛ هو أحمد بن يحيى بن أبي بكر بن أبي حجلة التلمساني (725ـ776هـ) أديب صوفي، ولّي مشيخة الصوفية بصهريج منجك طاهر القاهرة، «كان يكثر الحط على أهل الوحدة» وخصوصاً ابن الفارض، وعارض جميع قصائده بقصائد نبوية.

(2) ويضيف الضنجي (محمد بن تاويت محقق **التعريف بابن خلدون**). فكان هذا الكتاب من أسباب محنته التي انتهت بقتله». **التعريف**، ص 121، هامش (1).

(3) ن.م.، ص 227.

من اعتراض وانتقاد؛ ولقد بقيت أفكاره وأفكار ابن عربي (ت 638هـ) موضع نقد ومطاردة إلى عصر ابن خلدون نفسه[1].

وبنفس هذه التهمة ـ تهمة القول بالحلول ـ سيقذف الصوفي الإفريقي أحمد بن مخلوف الشابي في المئة التاسعة هـ/ 15م والتي سيلجأ فيها إلى قاضي الجماعة الرصّاع واثنين من كبار قضاة الحضرة التماساً لإجازتهم ولرفع التهمة عنه.

ومن ناحية أخرى طُلب من أحد تلاميذ أبي المواهب فتح الله (ت 847ـ848هـ)[2] أن يظهر التبري من كلام ابن عربي ويحلف عليه ويتمقّت من نسبه إليه[3]؛ وأبو المواهب نفسه كان له بشهادة الرصاع، «من علماء الظاهر من يُنكر عليه أموراً من جهة الشرع»[4].

كما أنكر الإمام ابن عرفة على أبي عبد الله محمد الدكالي «بسبب امتناعه من الصلاة مع الناس» مما اضطره إلى الرحيل إلى مصر[5].

---

(1) كما تؤكد ذلك الظروف التي جدت بالقاهرة سنة 790هـ والتي حفت بصدور الفتاوي ومرسوم سلطاني ضد أفكار ابن عربي وأتباعه (انظر أدناه) وهي على الأرجح نفس الظروف التي أحاطت بصدور فتوى ابن خلدون الشهيرة في التصوف (لنا عودة إليها أدناه) وهي الفتوى التي نشر الطنجي نصها في ذيل كتاب شفاء السائل، ص 110ـ111.

(2) انظر ترجمته في **الضوء اللامع** VI، ص 167 **وتاريخ**، ص 141؛ أما تلميذه هذا فهو عبد المعطي الذي أتم دراسته وأخذ الطريقة في تونس قبل أن يتوجه إلى القاهرة ومكة التي دخلها سنة 860هـ. انظر ترجمته في **الضوء اللامع** V، ص 79ـ81.

(3) **الضوء اللامع**V، ص 81.

(4) **فهرست**، ص 198، ومن هؤلاء المنكرين يذكر الرصاع أبا عبد الله محمد بن مرزوق (ت 781هـ) انظر حوله نيل، ص 267.

(5) بالنسبة لمواقف الإمام ابن عرفة (ت 803هـ/ 1400م) من التصوف وأهله وبعض الممارسات التي كان يعيبها عليهم وينتقدهم من أجلها نحيل القارئ إلى الفصل الذي خصصه سعد غراب لهذه المسألة ضمن دراسته حول الإمام ابن عرفة S.GHRAB, *Ibn Arafa, op cit*, p 661-687.

ونحن لن نسترجع هنا جميع من وقع الاعتراض عليهم من صوفية إفريقيّة وأوليائها خلال الحقبة الحفصية[1] والذين يبقى أبو الحسن الشاذلي أشهرهم، ونكتفي بالإشارة إلى أن هذه الأمثلة لهي دليل على أهمية الدور الذي بقيت فئة الفقهاء تضطلع به بوصفها صاحبة مشروعية وإليها يعود النظر في مختلف المسائل التي تمتّ إلى الحياة الدينية والاجتماعية بصلة، بما فيها المسائل الصوفية فتفتي فيها وتُصدر الأحكام كما هو الشأن بالنسبة لـ «مناظرة المريدين» التي نتوقف عندها أدناه وبالنسبة لما سبق ذكره منه تذييل القاضي والفقيه ابن قنفذ القسنطيني لأنسه بخاتمة فقهيّة حول كيفية تعامل «التائب» مع المشتبه به من المال[2].

هنا بالذات، في توفير هذه المشروعية، تكمن حاجة الأولياء إلى الفقهاء. وليس مثال أحمد بن مخلوف الشابي، بحكم طابعه المتأخر بالذات أي وقوعه في عصر أصبحت فيه الولاية والتصوف على درجة من النفوذ والحظوة لدى السلطة والتأثير لدى العامة، إلا دليلاً على مدى استمرار حاجة الولاية حتى في تلك الفترة، إلى ضمانة واعتراف وإجازة من جماعة الفقهاء والقضاة. كما أن هذا المثال يعكس إقراراً من طرف أحد أبرز أقطاب التصوف والولاية بإفريقيّة في آخر العهد الحفصي، للقضاة بهذه السلطة وبهذا الدور: دور مانح المشروعية.

### أ ـ قضية أحمد بن مخلوف الشابي: الإجازة كوسيلة لمنح المشروعية

إحتكم أحمد بن مخلوف الشابي إلى كل من

---

(1) كالمرجاني العرشي (ت 669هـ) الذي ذكره الشعراني في **طبقاته الكبرى** I. ص 177، والحرالي (ت 638هـ) الذي اتهم بالكفر ببجاية (**عنوان**، ص 150).

(2) وهو ما أسماه بـ «معاملة التائب المالية» انظر **أنس**، ص 110ـ114.

ونحن لن نسترجع هنا جميع من وقع الاعتراض عليهم من صوفية إفريقيّة وأوليائها خلال الحقبة الحفصية[1] والذين يبقى أبو الحسن الشاذلي أشهرهم، ونكتفي بالإشارة إلى أن هذه الأمثلة لهي دليل على أهمية الدور الذي بقيت فئة الفقهاء تضطلع به بوصفها صاحبة مشروعية وإليها يعود النظر في مختلف المسائل التي تمتّ إلى الحياة الدينية والاجتماعية بصلة، بما فيها المسائل الصوفية فتفتي فيها وتُصدر الأحكام كما هو الشأن بالنسبة لـ «مناظرة المريدين» التي نتوقف عندها أدناه وبالنسبة لما سبق ذكره منه تذييل القاضي والفقيه ابن قنفذ القسنطيني **لأنسه** بخاتمة فقهيّة حول كيفية تعامل «التائب» مع المشتبه به من المال[2].

هنا بالذات، في توفير هذه المشروعية، تكمن حاجة الأولياء إلى الفقهاء. وليس مثال أحمد بن مخلوف الشابي، بحكم طابعه المتأخر بالذات أي وقوعه في عصر أصبحت فيه الولاية والتصوف على درجة من النفوذ والحظوة لدى السلطة والتأثير لدى العامة، إلا دليلاً على مدى استمرار حاجة الولاية حتى في تلك الفترة، إلى ضمانة واعتراف وإجازة من جماعة الفقهاء والقضاة. كما أن هذا المثال يعكس إقراراً من طرف أحد أبرز أقطاب التصوف والولاية بإفريقيّة في آخر العهد الحفصي، للقضاة بهذه السلطة وبهذا الدور: دور مانح المشروعية.

### أ ـ قضية أحمد بن مخلوف الشابي:
### الإجازة كوسيلة لمنح المشروعية

إحتكم أحمد بن مخلوف الشابي إلى كل من

---

(1) كالمرجاني العرشي (ت 669هـ) الذي ذكره الشعراني في **طبقاته الكبرى** 1. ص 177، والحرالي (ت 638هـ) الذي اتهم بالكفر ببجاية (**عنوان**، ص 150).

(2) وهو ما أسماه بـ «معاملة التائب المالية» انظر **أنس**، ص 110ـ114.

الرصّاع[1] والقسنطيني[2] والبيدموري[3] طلباً للإجازة[4]: «فالمطلوب منكم(..) بيان ما يخفي الصدور إذ أنتم أهل الحق وأولى بنصرته»[5]. وبالفعل كما ذكرنا سيمنح كل من الفقهاء والقضاة الثلاثة الإجازة المطلوبة: «فقد أجزت الفقيه ـ الصوفي السنّي أبا العباس أحمد المذكور»[6]؛ والملفت هنا استعمال صفة السني مما يحيل إلى مشروعية سنّية تعطى للشابي بموجب هذه الإجازة وترفع عنه تهمة الخروج عن السنّة. والجدير بالذكر أن المطلوب من القضاة ليس فقط الإقرار بالطابع السنّي لتصوف ابن مخلوف وسلامة عقيدته الدينية من أية «بدعة» بل أيضاً

---

(1) (ت 894هـ/ 1488م) صاحب **الفهرست**، انظر ترجمته في **نيل**، ص 323ـ324، ومحفوظ، **تراجم**، ج II، ص 358ـ362 **وتاريخ**، ص 135 حيث ذكر الزركشي جلوسه لقضاء الجماعة.

(2) هو محمد بن عبد الرحمان الفاسي القسنطيني التونسي (أبو عبد الله)، **حلل**، ج 1، ص 612 **ونيل**، ص310.

(3) هو أبو عبد الله محمد البيدموري قدّم «خطيباً بجامع أبي محمد [المرجاني، انظر حول هذا الجامع ابن الخوجة، **تاريخ معالم التوحيد**، ص 126] (..) ومفتياً به بعد صلاة الجمعة ومدرساً بالمنتصرية وناظراً في الأحباس»، **تاريخ**، ص 152.

(4) إن الإجازة كما وقفنا عليها إلى حد الآن من بين جملة مصطلحات وممارسات الفترة هي عبارة عن إذن خطي يسمح بموجبه راوٍ أو محدث أو صاحب مصنف أو مصنفات، طالب الإذن سواء سمع وقرأ عليه أو لم يقرأ، بأن يروي عنه ذلك الحديث أو الكتاب أو الجزء، انظر بهذا الخصوص **ملء** II، ص 302 (حول إجازة ابن عربي للسلاوي كما رواها ابن رشيد) وص 309 (حول إجازة أبي يعقوب بن عقاب من أصحاب ابن سبعين لابن رشيد وأولاده). أما هنا فهي لا تحيل إلى تقليد الإجازات هذا بل هي إجازة بأهلية «الطريقة» على النمط الصوفي والتي يختص بمنحها أهل «الطريقة» (والمقصود طريق التصوف وليس المدلول «الطرقي» للكلمة) لذا نرى الرصّاع «يعتذر» عن أنه ليس «من طريقتهم» **مجموع الفضائل** (م) 18039، ص 111ـ112.

(5) **مجموع الفضائل**، (م) 18039، ص 105.

(6) ن.م.، ص 111 و108.

«ثبوت أهليته» في طريقته الصوفية؛ لقد جاء في نص إجازة الرصّاع: «(..) بثبوت أهليته في فهمه ودينه وورده وصدره وما تحققه الإقبال من سلوكه على طريقته السالمة السنّية والهداية السنية موصىً بالدوام على اتخاذ الزاد من التقوى وحسن النية ليوم الميعاد»[1].

أما القسنطيني فأجاب: «جالسته مراراً وباحثته أطواراً وخبرته اختبار مثله من الأفاضل وتداولت الكلام معه في كثير من المسائل، فما رأيت إلا أجوبة فاضلة تشهد بحسن نيته، وطريقة صالحة تدل على جميل طويته»[2].

وتتميز إجازة الرصّاع عن الإجازتين الأخريين بطولها[3] ـ وإن نحن نؤكد على صعوبة الفصل التام بين موقف الرجل المؤيد للتصوف وأهله كما سنرى في الفصل الموالي، وموقف قاضي الجماعة الذي يُستفتى في منح إجازة، وهي نفس المشكلة التي ستواجهنا عند تعرضنا لتحليل موقف ابن خلدون المؤرخ والفقيه والقاضي ـ وقد جاء فيها: «الحمد لله الذي أبقى طائفة من هذه الأمة على الحق إلى قيام الساعة، قائمة بالنصح والسنّة وما عليه الجماعة»[4]، بحيث أمكن تحليل هذا الموقف على النحو التالي:

---

(1) ن.م.، ص 112.

(2) **مجموع الفضائل** (م) 18039، ص 112.

(3) أهل لكونه كان قاضي الجماعة أم نظراً للعلاقة الوطيدة التي كانت تربط الرجل بالتصوف وهو الذي أدرك ما لا يقل عن عشرة من شيوخ القوم في عصره ممن نزل مدينة تونس (انظر قائمة بهم ونبذة عنهم في **فهرست**، ص 192ـ206) وتتلمذ عليهم بل شرح أفكار ونظريات بعضهم (انظر شرحه على **وصية الظريف** (م) 15456، ص 2ب ـ 55ب.

(4) **مجموع الفضائل** (م) 18039، ص 105.

1 ـ إعتراف بخصوصية أهل التصوف («طائفة»).

2 ـ إعتراف بأن هذه الطائفة بقيت «على الحق» في الوقت الذي زاغت فيه الأجزاء الأخرى من «الأمة». إذن هنا إقرار باصطفاء أفراد هذه الطائفة دون غيرهم من أعضاء «الأمة».

3 ـ إن ما يتحكّم في حاجة «الأمة» إلى هذه الطائفة هو منطق الضرورة («قائمة بالنصح») وليس منطق النجاعة.

4 ـ إن هذه الطائفة هي القائمة بالسنّة وما عليه الجماعة وهي وريثة وحاملة المشروعية السنّية.

الملاحظ هنا أن هنالك تطابق كامل مع ما تغدقه طائفة الصوفية على نفسها من صفات أي مع خطابها على نفسها. لكن الفارق هنا هو ظروف إصدار هذا الخطاب، أي صدوره عن قاضي الجماعة بمناسبة طلب إجازة. بحيث مهما تكن قناعات الرصّاع الشخصية وعلاقته الحميمة بالتصوف وانحيازه له، إلا أنه لا يمكن له أن ينفلت كلياً من ظروف إصدار خطابه وما تضفيه على هذا الخطاب من ثقل ومن شحنة. وبالتالي نحن هنا مجبرون على معاملة هذا الخطاب ضمن هذه الظروف، أي كخطاب صادر عن أعلى مرجع قضائي في البلاد.

وهذا المرجع سيبرّىء ساحة ابن مخلوف إزاء أعدائه الذين ينزلهم منزلة الجهّال والحسّاد الماكرين والمخادعين، ويحشرهم في خانة الباطل، في حين أنزل ابن مخلوف منزلة مَن «يبين الحق ويأمر بالحق على طريق الحق»[1].

أما حكمه على محتوى طريقة ابن مخلوف فنورد بعضاً منه: «محصنة بالطريقة مرضية بالحقيقة، حاملة على أصول الديانة، آمرة بحفظ الأمانة،

---

(1) **مجموع الفضائل** (م) 18039، ص 106.

معلّمة للسالكين مؤدبة للطالبين، مذكرة للعارفين»[1]: ويضيف الرصّاع: «الرجل عندي رجل صالح خيِّر ذائق فائق في طريقه عارف بسلوكه وتحقيقه»[2].

لكن مما يجدر ذكره أن ابن مخلوف لم يضمن رسالته في طلب الإجازة أياً من أفكاره حول مسألة الوحدة السارية في الكون أو حول «حق اليقين»[3]. كما أنه أبعد عن نفسه مرتين تهمة القول بالحلول: «جل ربنا عن الانفصال والحلول» وكذلك تهمة القول بالتجسيم «ربنا منزّه عن التجسيم والتكييف»[4].

وكأننا به مارس نوعاً من الرقابة الذاتية على فكره ولم يصدع ـ أقله خطياً ـ بجميع آرائه حيث نعلم أنه استخلف التباسي تلميذه ورسوله إلى القضاة ليوضح شفاهياً حقيقة مذهبه[5]. ومن المعلوم أن أفكار المدرسة السبعينية والتصوف الفلسفي بصفة عامة كانت ـ ليس فقط بإفريقيّة بل في مختلف أجزاء المجال الإسلامي ـ موضع نقد وملاحقة واضطهاد.

إن موقف الرصّاع الإيجابي أثّر على ما يبدو على موقف كل من القسنطيني والبيدموري حيث جاء في إجازة الأول: «ويكفيه شهادة سيدنا الشيخ الإمام بركة الوقت وصدر صدور الأئمة الأعلام المكتتبة بخطه المبارك»[6].

---

(1) ن.م.

(2) ن.م.، ص 107.

(3) تحدث عن المرحلتين السابقتين، «علم اليقين» و«عين اليقين» إنما لم يذكر «حق اليقين» وأهل «حق اليقين» هم المتحققون بالوحدة المطلقة، ن.م.، ص 110ـ111.

(4) ن.م.، ص 110.

(5) «فأنت الخليفة مني (..) فإنك من أهل الكلام وفوق من أهله» **مناقب أحمد التباسي** (م) 18110، ص 21أ.

(6) **مجموع الفضائل** (م) 18039، ص 108.

## ب ـ من آليات منح المشروعية

رأينا في نصّ إجازة الرصّاع أهمية المشروعية السنّية كأحد أهم أركان المشروعية المطلوب توفيرها للتصوف، وقد يكون من المفيد معالجة الخطاب المناقبي من هذه الوجهة بالذات: رصد طرق وآليات إضفاء المشروعية.

### ب ـ 1 ـ التأكيد على الطابع السنّي للتصوف

وهو ما يمكن اعتباره من ثوابت الخطاب المناقبي ومن هياكله القارة كما تشهد على ذلك هذه الأقوال: «كان تابعاً للكتاب والسنّة»[1]، «ومن خالف السنّة كيف يقرأ علي؟»[2]، «[إن الولي] انغمس من نور [النبي] وأقام سنّته وورثه من طريقته»[3]، «ما سمّي المريد مريداً إلا لمداومته على كتب اللّه وسنّة رسول الله»[4]، «التربية كتاب اللّه وسنّة رسول اللّه (. .) ومن لا تربّيه السنّة لا خير فيه»[5]، «كان (. .) غير مسامح في شيء مما يخالف ظاهر الشريعة»[6].

### ب ـ 2 ـ رؤية الرسول في المنام

سبق وذكرنا وظيفة رؤية الرسول كإحدى أهم آليات إضفاء المشروعية على أهل التصوف ومنح صك الولاية لهذا الولي أو ذاك: فابن ناجي في

---

(1) **معالم IV**، ص 171، ترجمة صالح الصدفي (ت 772هـ) وكذلك، كان في غاية اتباع السنة، (ن.م.، ص 122 ترجمة العبيدلي ت 748هـ).

(2) ن.م.، ص 122.

(3) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 133ب، وكذلك قوله، «التأدب مع الولي كالتأدب مع النبي محمد لأنه وارث من أخلاقه وسنته» ن.م.، ص 131 أ.

(4) ن.م.، ص 131 أ.

(5) ن.م.، ص 132ب.

(6) **عنوان**، ص 121.

سياق روايته لدخول أبي علي سالم القديدي القيروان وسكناه بها سنة 686هـ، يورد رؤية أحد علماء المدينة للرسول في النوم: «(..) فانتبهت من نومي وقلت «هذا رجل متبع للسنّة يدخل القيروان»[1]. كما يذكر رؤية أحد المعترضين على الجديدي (ت 786هـ) للرسول في النوم: «قال [رسول الله] لي لا تعترض على الجديدي فإن مادته من عندنا»[2]؛ وقد تقترن الرؤية أحياناً بعنصر تأديبي كأن «يُحمل» المعترض «كما يحمل الطفل في المكتب» ويضرب مائة سوط، مما من شأنه أن يزيد من فعالية الرؤية ونجاعتها، لما يبثّه في النفوس من هلع وريبة ونحن سبق وذكرنا ظواهر العنف في علاقتها بالمقدّس ووظيفتها كإحدى آليات السيطرة الكاريزماتية.

إن رؤية الرسول في النوم يمكن اعتبارها من الهياكل الثابتة في العقلية الدينية ليس فقط بإفريقيّة بل في المغرب الأقصى أيضاً[3] وكذلك في المجال الإسلامي ككل[4]. ومما يدعم هذه الفكرة أن رجلاً مثل الإمام ابن عرفة الذي لم يكن متعاطفاً بشكل خاص مع الأولياء والصوفية، أورد في **مختصره** نقلاً عن والده رؤية للرسول في النوم وصفها بـ «الرؤية الصالحة ذات تثبت منها»، سأله فيها بعض فقهاء عصره هل هو من أهل الجنة فأجابه الرسول عن وليين اثنين أحدهما كان يجمع

---

(1) **معالم** IV، ص 83ـ84.

(2) **معالم** IV، ص 231.

(3) سبق وذكرنا أمثلة عنها من تشوّف التادلي في سياق كلامنا عن ابن حرزهم وكتاب الإحياء للغزالي، ومرة أخرى عن رؤية تجمع الرسول والغزالي وأبا يزيد البسطامي وأبا طالب المكي وأبا مدين.

(4) انظر المناوي **الكواكب الدرية** (م) 6490، مجموعة المكتبة الوطنية بباريس، ص

بين صفتي الفقه والتصوف وهو أبو علي القروي السابق الذكر[1] والآخر هو أحمد السقطي أستاذ والد ابن عرفة المؤدب بتونس والذي قال عنه «أخبرني بعضهم بمشاهدته صدور الكرامة منه»؛ وقد تقترن الرؤية بعنصر التكرار كما هو الشأن هنا أي طرح السؤال مرتين أو ثلاثة على الرسول وإجابته دائماً بالجواب الأول مما يضفي على الرؤية مصداقية وفعالية أكبر لاسيما إزاء الذين قد يعترضون عليها.

وقد تتخذ عملية إضفاء المشروعية ومنح صك الولاية من خلال رؤية الرسول في المنام أشكالاً أخرى كأن تُنسب مثلاً لا إلى فقيه أو عالم من العلماء بل إلى ولي ممّن هو مشهود له بالولاية لفائدة من لا يزال موضع إنكار وتشكيك بحيث تكتسي العملية فعالية أكبر. ينسب الراشدي إلى الصفروي[2] رؤية الرسول في النوم وقوله له: «أبو العباس أحمد بن عروس هو من أولياء الله وهو من السبعة الأبدال»[3].

---

280ب حول رؤية الرسول في المنام المنسوبة إلى ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) ينهيه فيها عن منع إحدى المتصوفات الفقهيات فاطمة بنت عباس (ت 724هـ) من صعود المنبر.

(1) وإن هو ورد في نص نسختنا باسم عمر القروي، إلا أنه من الواضح أن المقصود هو أبو علي الذي ذكره ابن عرفة في موضع آخر من نفس الورقة (**المختصر** II) (م) 10845، ص 33ب.

(2) أو السفريولي هو أبو عثمان سعيد من الأولياء المعاصرين للرصاع انظر **فهرست**، ص 196، له مناقب جمعها تلامذته من كتاب اطلع عليه الراشدي، **إبتسام**، ص 319 و328.

(3) **إبتسام**، ص 214، بالنسبة للأبدال راجع ما ذكرناه حول الهرم الصوفي ونزهة II، ص 242.

## 6 ـ النموذج الولائي وحيويته إزاء نموذج العالم والفقيه

إن الممعن النظر في الصفات التعريفية التي يرفق بها مصنفو كتب الطبقات والتراجم أسماء وهويات المترجَم لهم من أولياء وعلماء، لا بد وأنه يتساءل عن اتجاه تطور هذه التعريفات، أهل كان نحو التفرد أم على العكس نحو ضياع الخطوط البيانية واختلاط الصفات والنماذج؟ لقد لفتت انتباهنا ظاهرة إضفاء كتب التراجم على بعض الفقهاء لاسيما أعلامهم مثال ابن أبي زيد القيرواني صاحب **الرسالة** «وإمام المالكية» في وقته[1] صفات الصلاح التام والورع والعفة وإجابة الدعاء بل أيضاً الكرامات. والرصّاع في **فهرسته** في حديثه عن والد المؤرخ الشماع، قاضي محلة السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز يصفه بـ «الشيخ الإمام العالم العلم الصالح سيدي [..]»[2]، أما مفتي عسكره فينعته بـ «المبارك الأمين الأجل»[3]، مضيفاً: «وأظهرهم الشيخان الأولان ديناً وعلماً وزهداً وصلاحاً وتحقيقاً وقد تبرّكت بهما»[4]؛ أما الرمّاح (ت 749هـ/ 1348م) فهو مفت وفقيه شهر بالعلم والتدريس وليس في صفاته ما يدل على أنه من أهل الولاية، إلا أن ابن ناجي ينسب له «كرامات» ومكاشفات[5]، وكذلك الشأن بالنسبة للبرزلي، الفقيه المفتي الحافظ من كبار تلامذة ابن عرفة، يصفه الرصّاع بـ «بركة المشايخ» ويضيف «كان شيخاً مباركاً إذا

---

(1) ابن ناجي، **معالم** III، ص110.
(2) **فهرست**، ص 31.
(3) ن.م.
(4) ن.م.
(5) **معالم** IV، ص 114ـ115.

خرج من المسجد قلَّ أن تراه وحده بل الناس محدقون به يسألونه حتى يصل إلى داره ويتبركون بآثاره»[1].

هل يعني هذا وجود نوعٍ من الاهتزاز في صورة النماذج الاجتماعية في تلك الفترة لاسيما بالنسبة للولي والعالم من مفتٍ أو فقيه أو قاضٍ، أم على العكس من ذلك هنالك تفردٌ واضحٌ بين هاتين الفئتين؟ ففي نفس **الفهرست** لا يتوانى الرصّاع عن استعمال تعابير مثل «أهل التصوف» ويتحدث عن فئتين متميزتين «العلماء» و «الأولياء»[2] ويقول في موضع آخر: «وممن أدركنا من مشايخ الحقيقة التابعين للطريقة الشيخ الصالح الوليّ..»[3]. هل أن النموذج الولائي أصبح النموذج المثالي، الذي يُقتدى به، والأكثر رواجاً وشيوعاً وقبولاً على صعيد المجتمع لدرجة أنه بعد أن كان يبحث لنفسه في الماضي عن مشروعية، أصبح هو منتج تلك المشروعية و «مصدّر» النماذج، مما يفسر إغداق صفات التصوف والولاية على مَن لم يمتّ بصلة إلى الصوفية وإلى الأولياء بل مَن لازم بعضهم العداء. وإلا كيف نفسر ما ورد في ترجمة ابن عرفة في **نيل الابتهاج**[4] حيث وقفنا على بعض النعوت المغدقة عليه سواء ممن عاصره أو أتى من بعده وصولاً إلى أحمد بابا التنبكتي الذي فرغ من تأليف مصنفه سنة 1005هـ/ 1596م[5]: «المحقق»، «الصالح»، «القدوة»، «البركة»، «كان

---

(1) **فهرست**، ص 45.
(2) ن.م.، ص 154.
(3) ن.م.، ص 192، «الطريقة» هنا هي طريقة أهل التصوف وليست بالمعنى الذي ستقترن به في مرحلة التصوف الطرقي.
(4) **نيل**، ص 273ـ278.
(5) ن.م.، ص 361.

له الكرامات»[1]؛ «فمنفعته بعد موته دائمة وبركاته بعد وفاته..»[2]؛ «كان رأساً في العبادة والزهد والورع»[3]؛ «كان مجاب الدعاء ومما رأيتُ من بركته إذا جُلس قبالته في درسه فربما [تكلم] بما يقع في خاطري»[4].

فإذا صحّت فرضيتنا تكون الحدود والخطوط البيانية بين الفئات والنماذج لم تنتفِ خلال فترتنا لاسيما في آخرها، بل على العكس برز الصوفية كفئة متفردة لها مؤسساتها وطقوسها وأدبياتها وعلمها وإثيقيتها ومرجعيتها وعرفت بداية تنظيم والتي لا مجال لفصلها عن فئة الأولياء التي تشكل وحدةً عضويةً معها بحيث تجسد كلاهما واقعاً تاريخياً واحداً لاسيما مع الحضور المتفاقم للأولياء في المجتمع وتأثيرهم فيه من خلال ما أصبحوا يمارسونه من سيطرة كاريزماتية. من هنا تبدو عدوى النموذج الولائي ظاهرة تعكس بالذات مدى حيويته وتفرده لدرجة «اعتدائه» على النماذج الأخرى وضمّها له.

---

(1) نقلاً عن الرصّاع ت 894هـ. ن.م.، ص 274.

(2) نقلاً عن تلميذه ابن علوان، ن.م.، ص 276.

(3) علماً بأن تركته، حسب ما قاله البسيلي ـ وهو «أول من حضر عند ابن عرفة» (انظر ترجمته في نيل، ص 77) ـ نقلاً عن تلميذه أبي حامد بن ظهيرة المكي في معجمه، كان قدرها 18 ألف ذهباً دنانير ما بين عين وحلي ودرهم وطعام ورباع وكتب. ن.م.، ص 277.

(4) ن.م.، ص277.

# الفصل الثالث عشر

## الفقهاء كـ «مثقفين»: مقاربة للعقلية الدينية

نحن تناولنا إلى حدّ الآن الفقهاء والقضاة كشريحة اجتماعية تحركها منظومة معيارية معينة، ولها مصالح اجتماعية مشتركة ومعترف بها (لاسيما فئة القضاة) وتتبوأ مكانة محددة في المجتمع الحفصي محاولين تفسير وتحليل علاقتها بالتصوف وأهله، أما الآن فإننا نتناول هذه الشريحة بوصفها أيضاً فصيلاً من «النخبة[1] المثقفة» لذلك العصر؛ علماً بأنه من الصعب الفصل في الشخص الواحد بين هذين المستويين حيث أننا هنا أمام نوع من الإزدواجية كالتي نقف عليها مثلاً عند البرزلي القاضي والفقيه ذي الأحكام المتشددة أحياناً في بعض ممارسات الصوفية، والبرزلي الرجل المحب للشاذلي والمعتقد في أحزابه والمدافع عن القرنبالي.

فالجماعة أناس عاشوا في زمن حاولنا في بداية هذا الكتاب الإحاطة بأبرز خاصياته ونحن نتساءل إلى أي حدّ ساهمت الظروف السياسية

---

(1) نستعمل هذا المصطلح بالمدلول الذي سبق ذكره في مقدمة الباب الخامس وليس بالمعنى الضيق للكلمة كما وردت في لسان العرب: يقول ابن منظور «نخبة القوم: خيارهم أو ما اختاره، منه» لسان (دار المعارف) VI، ص 4373.

والفكرية العامة وما أشاعته من أجواء انهزامية ومن إحباط ومن بحث عن «إيديولوجية دفاعية» في جعل النخب المثقفة تتبنى المشروع الصوفي وتنبري دفاعاً عنه[1]. كما أنهم أناس نشأوا في فترة أصبح فيها التصوف جزءاً من ثقافة العصر، وفي مجتمع كانت الولاية تسهم بشكل أساسي في صياغة العقلية الدينية فيه من خلال ما كانت تبثه كتب المناقب منذ أربعة قرون على الأقل من روايات وكرامات ونماذج ولائية؛ كما أنهم رجال تسكنهم وتحركهم هواجس تمتّ إلى الدائرة الإنسانية من قلق وجودي ومن حيرة كالبحث عن الحقيقة؛ وإلا لما أمكن تفسير سياحة ابن قنفذ على صوفية المغرب، وهو القاضي المالكي[2]، ولا تأليف رجل مثل ابن الخطيب (الوزير والقاضي والمؤرخ والأديب) لمصنّف حول الحب الإلّهي، ولا إقحام ابن خلدون نفسه في مناظرة حول لزوم أو عدم لزوم الشيخ ـ وهو الذي لم يستفتَ في ذلك ـ ووضع مصنفاً كاملاً في التصوف جعله مناسبة لحسم عدد من المسائل والتساؤلات طالما حيرته. وكأننا بـ «محنة» توجد وراء اشتغال جميع هؤلاء بالتصوف؛ ألم يستعمل الرصّاع هذه الكلمة عندما ذكر «محنته بالولاية»[3].

## 1 ـ التصوف كثقافة

نستعرض فيما يلي مكانة التصوف في ثقافة العصر الذي أصبح بعد

---

(1) دون أن يعني ذلك بالضرورة أن جميع أفرادها «سيتصوفون».

(2) نعلم أنه في نفس تلك الفترة ولّي القضاء بإقليم دكالة بالمغرب الأقصى، أنس، ص 71.

(3) «. . وأنت يا ولدي الأولياء أرادوا أن يتعبوك ساعة ترتاح عليها ساعات والسلام»، فهرست، ص 196. انظر بقية النص واقتران الرؤية التي جمعت الرصّاع بالسفريولي بظاهرة العنف «فدخل علي ونهرني وأراد أن يضربني».

جزءاً لا يتجزأ منها. فالغبريني يصنفه من جملة علوم الرواية التي كانت تدرس آنذاك إلى جانب تفسير القرآن وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية[1] ومن بين أشياخه الذين يترجم لهم في **عنوان الدراية**، وعددهم عشرون، ستة هم من أهل التصوف أي قرابة الثلث، مما يدل على مدى رواج التصوف في أوساط النخبة المثقفة ببجاية خلال المئة السابعة هـ/ 13م ليس فقط كنهج روحي بل أيضاً كثقافة؛ نسوق بعض الأمثلة:

ـ فأبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد المتوسي الملياني (ت 644هـ) إلى جانب كونه «إماماً في الفقه»[2] وممن قيّد على كتاب **التلقين** للمازري[3] (ت 536هـ/ 1141م)، كان له «حظ من التصوف»، مع ضلوعه في علم العربية.

ـ أما أبو الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (ت 642) فإلى جانب تفقّهه وضلوعه في العلوم اللغوية والنحوية، فهو يقوم باختصار **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصبهاني، ولا تقتصر علاقته بالتصوف على النواحي النظرية بل حتى في ممارسته اليومية هو أقرب إلى سلوكهم وفلسفتهم في الحياة[4].

ـ أبو عثمان السعيد بن عبد الله المعروف بالجمل «له علم بأصول الدين وأصول الفقه والتصوف»[5].

---

(1) **عنوان**، ص 320ـ321.

(2) **عنوان**، ص 171.

(3) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري الفقيه المالكي، المحدّث، شرح صحيح مسلم وله كتاب **إيضاح المحصول في برهان الأصول** وله في الأدب كتب متعددة (ت 530هـ) وقيل بالمهدية ودفن بالمنستير، **وفيات الأعيان** ج IV. ص 285.

(4) انظر ترجمته في **عنوان**، ص 176ـ177.

(5) ن.م.، ص198.

ـ أبو الحسن علي بن عمران بن موسى الملياني (ابن أساطير) (ت حوالى 670هـ) «كان له علم بالفقه، وأصول الدين والتصوف وعلوم الحكمة»[1].

بحيث لم يكن ضرورياً في تلك الفترة أن ينشأ المرء في بيت عريق في التصوف أو في سلالة لها تقاليد في هذا الطريق، لكي تكون له علاقة بالتصوف واطلاع على النظريات والأدبيات الصوفية وليكون لديه حسّ صوفي.

فالغبريني لم ينشأ في بيت عريق في التصوف، بل في الفقه والقضاء[2]، غير أن هذا لم يمنعه من الجلوس إلى شيوخ يتصل سندهم بأبي مدين، فينتسب بدوره إليه ولا من اعتقاد الأولياء وكراماتهم[3]. مما يدفعنا إلى طرح مسألة العقليات لاسيما العقلية الدينية لدى «النخبة» التي طالما تقع معارضتها أو مقابلتها بالعقلية الدينية لدى العامة.

## 2 ـ التصوف والعقلية الدينية «للنخبة المثقفة»

إن المتتبع لجدول تنقلات العبدري ولنشاطه خلال اجتيازه على تونس يلاحظ أنه لا يكتفي بزيارة شيوخه ممن عُرف بالعلم والصلاح، ومجالستهم والتردد عليهم «متبركاً بصالح دعائهـ[ـم]»[4]، لكنه يلبس خرقة المتصوفة[5]. لا يتسع المجال لنخوض في دوافع لبس الخرقة مثلاً

---

(1) عنوان، ص199.

(2) انظر ترجمته في **الديباج**، ص 79 و86 **ونيل**، ص 73 **والفارسية**، ص 226.

(3) انظر رأيه في أبي العربي الذي يعده من جملة المجاهدين في معركة الأرك (591هـ) لكونه شوهد يركض فوق قصبة كمن يحارب في معركة، **عنوان**، ص 81.

(4) **الرحلة المغربية**، ص 98.

(5) ن.م.

هل لكونها أصبحت نوعاً من الموضة[1]، أم بحثاً عن سند يربطهم بالرسول في مجتمع كانت فيه إيديولوجية النسب الشريف تلعب دوراً أساسياً في التقاليد السياسية والاجتماعية وفي أنماط إثبات المشروعية. مهما يكن من أمر، تبدو هذه الظاهرة ـ التي لا يكتنفها هنا أي بعد مساري (initiatique) ـ وكأنها أصبحت من تقاليد الفترة.

فإلى أي حدّ يمكن اعتبار سلوك العبدري ممثلاً لفئة مثقفي حواضر المغرب الإسلامي في تلك الفترة (نهاية المئة السابعة هـ) في زيارة الصوفية، ومجالستهم وقراءة المصنفات عليهم **كالعوارف** وكتب «شتى في التصوف»[2]، والتبرك بدعائهم، والتأثر لمحفل وعظ «يسقي الخدود بالدمع الفياض»[3]، والاعتقاد بأن الصلحاء هم ممن «يُحتلب بهـ[ـم] درّ السحاب»، ولبس الخرقة كما فعل أيضاً ابن رشيد[4] وابن قنفذ[5] وابن بطوطة[6]، وزيارة قبور الصلحاء والأولياء والدعاءِ عندهم؟ هذا ما سنراه من خلال بعض العينات:

فابن ناجي مثلاً يحدثنا بنفسه عن اعتقاده في الأولياء وزيارة قبورهم للتبرك والدعاء: «وكنت في أيام قراءتي بتونس (. .) نكثر[7] من الزيارة

---

(1) إن التصوف الأدبي كان أصبح في حواضر الأندلس لوناً أو موضة أدبية، انظر: M. J. RUBIERA MATA, «Un aspeto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasri: La presencia tunecia en las tariqat misticas granadinas», dans *Les Cahiers de Tunisie*, n° 103-104, 1978, p 165-173.

(2) الرحلة المغربية، ص 98.

(3) ن.م.

(4) انظر ملء II، ص 364 و375.

(5) أنس، ص 93ـ94.

(6) رحلة بط.، ص 201ـ202.

(7) عامية والمقصود «أكثر».

إلى [ضريح الولي عمار المعروفي[1] بأريانة] وتلاوة القرآن عنده والدعاء»[2]. وعندما وُلّي قضاء باجة آتياً من سوسة جعل طريقه على أريانة لزيارة ضريح الولي وكذلك فعل قبل السفر ودعا عنده، «فأجاب اللّه دعائي ببركته»[3].

أما ابن قنفذ فكان هو الآخر يُكثر من الوقوف على قبور الأولياء تبركاً بها: «وقد زرت قبر [أبي الحسن ابن حرزهم[4]] مراراً كثيرة زمان إقامتي بالمغرب (..) وللوقوف على قبره بركات»[5] فهذا الرجل الذي قرأ علوم الفقه والدين والعلوم الفلكية أو «المعالم السماوية»[6]، إلى جانب نشأته في بيت عريق في التصوف وتدرّجه في طريق أحد المشايخ[7]، ومجالسته للعديد منهم خلال سياحته بالمغرب الأقصى مع ما كان يربطه ببعضهم من علاقة مميزة وحميمة[8]، نراه عندما ضاقت به الدنيا في تلمسان سنة 776هـ[9] يلجأ إلى قبر أبي مدين كما يرويه بنفسه:

«وركعت هناك ما قدّر لي. ثم قرأت جملة من القرآن وأخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رقّ قلبي واجتمع خاطري فاستغفرت اللّه تعالى وصليت على النبي (..) ثم قلت: يا سيدي أبا مدين نحن أضيافك

---

(1) انظر ترجمته في معالم IV، ص 21ـ27.

(2) ن.م. ص 27 انظر أيضاً معالم III، ص 134.

(3) ن.م..

(4) (ت 559هـ) انظر حوله التشوّف، ص 168ـ173 .أنس، ص 12ـ14.

(5) أنس، ص 14.

(6) أنس، ص 68 و «المسائل الحسابية»، ن.م.، ص 66.

(7) أبو زيد الهزميري (ت 706هـ)، انظر حوله أنس، ص66ـ71.

(8) كأبي الحسن بن يوسف الصنهاجي من آيت محبوب، ن.م.، ص 72ـ73 ومؤمنة التلمسانية، ن.م.، ص 81.

(9) انظر ن.م.، ص 105.

وقد نزلنا بجوارك ولنا معك وسيلة عهد سند متصل قريب غير منفصل والغرض تيسير الانتقال والحفظ في كل الأحوال. اللهم إنا نتوسل إليك بأنبيائك وأوليائك يسّر لنا في ذلك يا قريب، يا سميع الدعاء (..) وكررت الدعاء مراراً (..) وارتحلت بعد أيام يسيرة ورأيت في طريقنا من انقلاب الشر خيراً»[1].

وفي نفس السياق، اعتقد أفراد هذه «النخبة» بالوظيفة الإنقاذية لتأليف كتب المناقب وجمع أخبار الصالحين حيث كتب الراشدي: «مع ما أرجوه لنفسي من ثواب المتعرض بحماية حمى ولي المعاضل (..) كما نسأله أن يجعله سفينة لنجاتنا يوم الفزع الأكبر ومرقاة لسعادتنا في الدارين ويوم نقبر»[2]. أما ابن قنفذ فيقول: «(..) لكن في حفظ [مناقب وأخبار الصالحين] والعمل بها ما يرقي إلى منازل الأبرار ويوصل إلى عالم المقربين الأخيار»[3]. نفس هذه الفكرة ذكرها ابن ناجي عن الدباغ (ت. 696هـ) وردت في بيت صدّر به تأليفه **جلاء الأفكار في مناقب الأنصار**:

«وبوّئه[4] والقاري ومن هو سامع
وكاتبه أعلى المقامات في القرب»[5].

إذن توجد سلسلة كاملة من المنتفعين تبدأ بالمؤلف وتنتهي بالناسخ مروراً بالقارىء والسامع.

---

(1) ن.م.
(2) إبتسام، ص 14 و15.
(3) أنس، ص 17 و18.
(4) المقصود المؤلف.
(5) معالم IV، ص 89.

أما وظيفة مغفرة الذنوب التي أشرنا إليها أعلاه في قول الراشدي فنجدها هنا أيضاً في بيت الدباغ:

«إلــهــي فــحــقــق لــلأســيــدي[1] مــا رجــا
بــتــألــيــفــه واغــفــر لــنــا ســائــر الــذنــب»[2]

ليس الإيمان بالكرامات، كما قد يتوهم البعض، من خصوصيات العقلية الدينية للعامة أو ثقافتها والتي تقابلها «ثقافة النخبة». فقد رأينا أن «النخبة» تشارك العامة في اعتقادها بالأولياء وبكراماتهم بل إنها تعتبر إنكار الكرامات ضرباً من ضروب الإلحاد والكفر كما يتضح من هذا القول للغبريني ـ وهنا قد يكون القاضي والفقيه هو الذي يتكلم ـ وهو القول الذي يحمل فيه على المنكرين على الصوفية والأولياء كراماتهم:

«وقد يقع في هذا الإنكار من ملحد لا علم له وحقه الإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه، وإن زاد فيُصفع في وجهه عوضاً عن قفاه كما جمع اللّه له الخزية في أولاه وأخراه»[3].

إذن إن خط التباين بين العقليتين والثقافتين ليس هنا في الإيمان بالغيب والخوارق بقدر ما هو بين تصوف يحافظ على حد أدنى من المستوى النظري والفكري ومن الإلمام بأركان الدين وفرائضه وعلى حدّ أدنى من العقلانية، وبين أشكال من التطفل و «السذاجة» والجهل و «البله» كانت داخلت تجربة التصوف والولاية كما سنرى أدناه حسب شهادات أهل العصر أنفسهم.

نقارن هنا بين موقفين لاثنين من قضاة إفريقيّة ومثقفيها ـ الغبريني

---

(1) هو المؤلف أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن علي الأنصاري الأسيدي، معالم IVص 88.

(2) ن.م.، ص 89.

(3) عنوان، ص 81.

وابن خلدون ـ وهما رغم الفاصل الزمني بينهما (قرابة المائة سنة[1]) متشابهان إلى حد كبير ويمكن اعتبارهما يمثلان إلى حد ما مفهوم النخبة الإفريقيّة للتصوف ولممارسته في فترتنا.

| الغبريني[2] | ابن خلدون[3] |
|---|---|
| «ولما ظهر منهم (..) عدم النزوع عن هذه الحال، وقع العمل على نفيهم إلى المغرب، وإخراجهم من البلد، والنفي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل وإنما الواجب أن يُعامَلوا بأسوأ التمثيل وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوف ولا فهم، وهم مع ذلك يجهّلون الناس ويعتقدون أن المنتحلين مبناهم على أساس». | «.. وكان فيهم ملتقطون سقطوا من المغرب يشعوذون بمفترق من اصطلاحات العلوم هنا وهناك، لا ينتمون إلى شيخ مشهور ولا يُعرف لهم كتاب في فن، وقد اتخذوا الناس هزؤا، وعقدوا المجالس مثلبة للأعراض (..) خلوا إلى أهل جلدتهم من سكان الزوايا للعبادة يشترون بها الجاه ليجيروا به على الله، (..) فقطعت الحبل في أيديهم، وأمضيت أحكام اللّه فيمن أجاروه (..) وأصبحت زواياهم مهجورة وبئرهم التي يمتاحون منها معطلة». |

وكنا سبق وذكرنا خلاف المناري ـ وهو من فئة الفقهاء الصوفية ـ مع أهل القيروان بخصوص بعض من «افتُتنوا به» و «أكثروا الكلام عنه في إظهار الكرامات» وأعطوه «حوائج كثيرة لاعتقادهم فيه» و «أسكنوه في

(1) حيث توفي الغبريني سنة 704هـ، أما ابن خلدون فإنه توفي سنة 808هـ.

(2) ظروف إصدار «خطاب» الغبريني هي حادثة دخول أبي الحسن الفقير المعروف بـ «الطيار» إلى أحد المساجد ببجاية دون أن يحيّي، هو وجماعة من الفقراء (عنوان، ص 121).

(3) أصدر ابن خلدون حكمه هذا بوصفه قاضي قضاة المالكية بالقاهرة على بعض المغاربة من سكان الزوايا (التعريف، ص 257).

برج في سور البلد» لا لشيء سوى لكونه عندما دخل القيروان «بقي يصيح» بالليل في الجبانة وكان «أشعث أغبر عليه غرارة وبيده سبحة فقالوا هذا سائح»[1]. أما الرجل فكان على ما يبدو «زبالاً» بتونس «يكنس تحت الخيل»؛ وهذا يدل على مدى رواج ذلك النموذج في تلك الفترة بإفريقيّة وعلى مدى فعاليته؛ وقد امتحنه المناري فوجده «لا يعرف شيئاً من نقل الماء وغيره»[2].

وحكم ابن رشيد على مجمل السيَر التي جمعها السلاوي عن كرامات شيخه الحرالي (ت 638هـ بحماه) فوصفه بـ «السذاجة والتضحيح [الذي] يقرب من البله»[3]، علماً بأن هذا لم يمنعه من طلب إجازة من السلاوي في رواية كرامات الحرالي، والفوز بها[4].

إن نفس هذا الاتجاه العقلاني الذي نتبيّنه من كلام ابن رشيد وحكمه على السلاوي، نراه في تردد الراشدي قبل اعتقاده في ولاية ابن عروس: «فأقف لذلك بين إحجام وإقدام (..) ولست أدري لاستلاء حيرتي أي محل بضميري أحلّه، وهل أبرم عقد اعتقادي فيه أو أحلّه»[5]؛ ويبدو أن مرحلة الحيرة هذه والشك استمرت مدة من الزمن فحتى عندما عاد إليه سنة 865هـ/ 1460م كانت ربما لا تزال تراوده بعض الشكوك حيث يقول: «وتحققت لإثبات قواعد عقيدتي فيه صحة شواهده الجليلة (..) ومحوت من أكنّة ضمائري متقادم آثار تلبيس إبليس»[6].

---

(1) معالم IV، ص 138.
(2) ن.م.
(3) ملء II، ص 296.
(4) ن.م.، ص 307.
(5) إبتسام، ص 4.
(6) ن.م.، ص 6ـ7 هل المقصود كتاب أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597 هـ) الذي سوف يستشهد به لاحقاً (ن.م.، ص26) والذي خصص الباب العاشر منه لـ «ذكر تلبيس إبليس على الصوفية»، انظر تلبيس إبليس، ص 231ـ528.

## 3 ـ ابن خلدون والتصوف

إن هذه الفقرة فرضها اعتبار أساسي، كون الرجل مؤرخاً وفقيهاً وقاضياً وبالتالي ينتمي كلياً إلى «النخبة المثقفة» بالمعنى الذي حددناه أعلاه، عني بالتصوف وترك لنا ثلاثة نصوص متفاوتة الطول والأهمية في هذا الموضوع:

1 ـ مصنّف، هو **شفاء السائل لتهذيب المسائل** الذي ترجح فترة تأليفه بين سنتي 774 و776هـ[1]، خصصه كلياً للتأريخ للظاهرة وتبيان تطورها ومحتوى عباداتها ورياضاتها ومجاهداتها، وما آلت إليه نظريات المتأخرين من رجالاتها في الوحدة المطلقة والتجلي والإتحاد والحلول، كان السبب المباشر لتأليفه مبادرة ابن خلدون إلى الإجابة عن موضوع «مناظرة المريدين»[2]: هل يصح سلوك طريق الصوفية والوصول به إلى المعرفة الذوقية تعلماً من الكتب أم لا بد من شيخ يبيّن دلائله[3].

2 ـ فصل كامل في **مقدمته** خصصه للحديث عن التصوف علماً بأن **المقدمة** يعود تأليفها إلى سنة 780هـ وهي السنة التي ذكر ابن خلدون في

---

(1) وليس في «آخر حياته» كما جاء في «المقدمة» لطبعة الدار التونسية للنشر لنص المقدمة تونس، 1984، ص 19؛ انظر رأي الطنجي في مقدمة **شفاء السائل**، وانظر .E CHAUMONT, «La voie du Soufisme selon Ibn Khaldun. Présentation et traduction du prologue et du 1er chapitre du Sifa'as-sa'il», dans *Revue Philosophique de Louvain*, t. 87, n° 74, mai 1989, p 270-271.

(2) والتي سبق وأشرنا إليها (انظر حولها ما ذكره الطنجي في مقدمة ط. إستنبول للشفاء والونشريسي **معيار** XI، 117ـ123 (نص فتوى القباب في الموضوع) و ن.م. XII، ص 293ـ307 (نص فتوى ابن عباد) وقد نشرهما الطنجي في ذيل ط. **الشفاء**، ص127ـ134 و111ـ127.

(3) **شفاء**، ص 4.

**تعريفه** أنه أكمل فيها **مقدمة كتاب العبر**[1]، إلا أنه أدخل عدة تنقيحات وإضافات على نصه الأول بما في ذلك نص الفصل الخاص بالتصوف، آخرها كانت أربع سنوات قبل وفاته أي سنة 804هـ[2] إلا أنها لا تشكل كما نبين أدناه أية تحويرات جوهرية بالنسبة للنص الأول.

3 ـ وفتوى فقهية نشرها الطنجي في ذيل **الشفاء**[3] عن أبي الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن (البقاعي الشافعي ت 885هـ/ 1480م) في كتابه **تنبيه الغبي على تكفير ابن العربي** حيث أورد «فتوى لابن خلدون في ابن عربي ومن سلك سبيله من المتصوفة وفي حكم الشرع في كتبه»[4]. أما تاريخ إصدارها فنرجّح أنه حوالى سنة 790هـ حيث أشار البقاعي أنه «وقع سنة تسعين وسبعمائة في أيام الملك الظاهر برقوق (..) بحث عظيم وكلام كثير في الديار المصرية بسبب اعتقاد بعض الناس في كتاب **الفصوص**[5] فصارت الناس أحزاباً وكاد أن تقع فتنة عظيمة. في آخر الأمر أفتى علماء مصر والقاهرة جميعهم بأن بعض ما في **الفصوص** كفر صريح يكفر به قائله ومعتقده»[6].

لماذا نرجّح أن هذه هي الظروف التاريخية التي ربما أصدر فيها ابن خلدون فتواه؟ إن ابن خلدون يصل القاهرة قادماً من الحج في جمادى

---

(1) **التعريف**، ص 228ـ229.

(2) أشار إليها V.MONTEIL في تقديمه لـ IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Sindbad, Paris, 1978, vol I, p XVI-XVII. قال عنها ابن خلدون وكتب على غلافها بخطه: «.. وليس يوجد في رسمها أصح منها». وهي النسخة التي تعرف بمخطوط «عاطف أفندي 1936».

(3) **شفاء**، ص 110ـ111.

(4) انظر مقدمة الطنجي للشفاء.

(5) هو كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي.

(6) انظر (م) 18326 (مجموعة ح. ح. ع. الو.)، دار الكتب الوطنية، تونس، ص 4 ب ـ 5 أ.

سنة 790هـ[1] أي وسط احتدام النقاش والكلام حول كتب ابن عربي أو ما يسميه البقاعي «مسألة في ابن عربي»[2]. بحيث أن يكون ابن خلدون أبدى رأياً في الموضوع فهذا يبدو شبه مؤكد أولاً لأن نصّ البقاعي واضح «أفتى علماء مصر والقاهرة جميعهم» في الموضوع، وإن كان ابن خلدون آنذاك لم يعد يشغل خطة قاضي القضاة للمالكية[3] التي كان عزل عنها سنة 786هـ[4]. وإن عدم ذكر البقاعي لابن خلدون بالاسم في سياق روايته للأحداث ليس دليلاً على أن هذا الأخير لم يفتِ في الموضوع، فهو لم يذكر من العلماء إلا اثنين من كبراء الشافعية ومن كبراء الحنفية ولم يذكر لا المالكية ولا الحنابلة، كما أنه خصّ ابن خلدون بإيراد نص فتواه في كتابه **تنبيه الغبي** كما ذكرنا أعلاه.

إن الأسئلة التي تطرحها علينا طبيعة هذه النصوص الثلاثة تندرج تماماً ضمن الإشكالية التي أثرناها في هذا الفصل. هل رأي ابن خلدون كمؤرخ يختلف عن رأيه كفقيه؟ هل وقع تطور ما في موقف ابن خلدون من التصوف بين الفترة التي كتب فيها **شفاءه** (774ـ776هـ) والفترة التي وضع فيها اللمسات الأخيرة على **مقدمته** سنة 804هـ؟ هل يمكن اعتبار أن وراء اهتمام ابن خلدون بالتصوف وعلاوة على الدوافع «المهنية» (بوصفه قاضياً وفقيهاً) دوافع «ذاتية» تندرج ضمن مقولة البحث عن الحقيقة وتعبّر عن حالة من القلق[5]؟

---

(1) **التعريف**، ص 262.

(2) (م) 18326، ص 1 ب.

(3) يقول ابن خلدون في تعريفه أن قضاة المذاهب في دولة المماليك «كانوا أربعة بعدد المذاهب، يدعى كل منهم قاضي القضاة، تمييزاً عن الحكام بالنيابة عنهم لاتساع خطة هذا المعمور»، **التعريف**، ص 253.

(4) **ن.م.**، ص 259.

(5) يقول الطنجي في تقديمه لـ **الشفاء**: «الحماسة والحرارة اللتان وسمتا لهجته توحي إلى القارىء بسرور المؤلف البالغ بالعثور على حل مشكلة»، **شفاء**، «مقدمة» المحقق.

## أ ـ علاقة ابن خلدون بالتصوف من خلال كتاب التعريف

لا غرابة لاهتمام ابن خلدون بالتصوف؛ فهذا الأخير حاضر كما أسلفنا في ثقافة العصر وفي أدبه، وفي مدنه وعمرانه. وابن خلدون وإن هو لم ينشأ في بيت صوفي، إلا أن والده، أبا بكر محمد، كان من رواد زاوية الزبيدي بتونس بل نشأ في حجر أبي عبد اللّه الزبيدي «كبير تونس لعهده في العلم والفتيا، وانتحال طرق الولاية»[1].

كما أن ابن خلدون وإن لم يذكر لنا في استعراض برنامج قراءاته في حاضرة تونس وفي مجالس الشيوخ والعلماء الذين قدموا مع السلطان المريني أبي الحسن سنة 748هـ[2] ما يمتّ إلى التصوف، إلا أنه يذكر لنا أن شيخه الآبلي الذي تتلمذ عليه مدة 3 سنوات[3]، كان لازم بمراكش الإمام أبا العباس بن البناء شيخ المعقول والمنقول «والمبرز في التصوف علماً وحالاً»[4] و «أخذ عنه». كما نرجّح أن اطلاع ابن خلدون على فصول التصوف من كتاب **الإشارات** لابن سينا[5]، إنما تمَّ على يدي الآبلي[6]. كما أن ابن خلدون أقام أياماً عند الشيخ عبد الرحمان الوشتاتي «من كبراء المرابطين» ببلدة أبّة[7]، وإن أحد شيوخه الذين

---

(1) التعريف ص 14؛ هو أبو عبد اللّه محمد بن الحسين القرشي الزبيدي (ت 740 هـ) ذكره المقري في نفح الطيب، ج V ص 239ـ240 والتنبكتي في نيل الإبتهاج ص 237 وهو ينتمي إلى بيت عريق في الولاية.

(2) ن.م.، ص 15 ـ 23.

(3) هو أبو عبد اللّه محمد بن إبراهيم الآبلي (ت 757هـ بفاس وكان مولده بتلمسان سنة 681هـ انظر التعريف، ص 38.

(4) ن.م.، ص 21ـ22.

(5) يذكره في مقدمته في فصل «التصوف»، ص 592.

(6) انظر التعريف، ص 63.

(7) ن.م.، ص 56.

يذكرهم في **التعريف**[1]، أبو البركات محمد (..) بن الحاج البلّفيقي من أهل المرية، كان شيخ المحدثين والفقهاء والأدباء والصوفية والخطباء بالأندلس.

وأخيراً يذكر ابن خلدون في **المقدمة** «شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس، أبـ[ـا] مهدي عيسى بن الزيات» ويورد فصلاً من كلامه في معنى التوحيد[2]؛ والجدير بالذكر أنه تتلمذ على ابن الزيات صحبة صديقه لسان الدين ابن الخطيب وهو الذي سيأخذ عنه وتحديداً عن كتابه **روضة التعريف**، الفصل الخاص بكلام شيخهما «الطول عهد [ابن خلدون] به»[3]، مما يجعلنا نرجح فترة الجلوس على ابن الزيات ما بين سنتي 764 و766هـ[4] أي في المرة الأولى التي دخل فيها ابن خلدون الأندلس.

ولا شك أن «محنة» ابن الخطيب في كتابه **روضة التعريف** سيكون لها أثر عميق على ابن خلدون الذي كانت تربطه بالوزير الغرناطي علاقة ودّ وصداقة؛ ففي سنة 769هـ يعلمه هذا الأخير في رسالة وجهها إليه، بأنه ألف هذا الكتاب رداً على كتاب ابن حجلة، وسنة 771هـ يطلب ابن الخطيب من صديقه الوقوف على كتابه هذا[5]، ونحن نعلم من الوزير نفسه ما كان أثاره هذا المصنف من ضجة آنذاك بالأندلس فلا غرابة إذا

---

(1) ن.م.، ص 61.

(2) **المقدمة**، ص 593ـ595؛ هذا وكان أخوه أيضاً أحمد أبو جعفر بن الزيات من كبار صوفية الأندلس من مشيخة لسان الدين بن الخطيب، يصفه المقري بـ شيخ الفرق الصوفية (..) وأخيه الفاضل الناسك شيخنا أبي مهدي». **نفح الطيب**، ج VII، ص 167.

(3) **المقدمة**، ص 595.

(4) **التعريف**، ص 79.

(5) انظر على التوالي **التعريف**، ص 120ـ121 و 129.

هو أراد معرفة رأي صديقه ابن خلدون في الموضوع. ثم تتلاحق الأحداث وبينما ابن خلدون ببسكرة بُعيد سنة 772هـ يبلغه خبر مفر لسان الدين من الأندلس[1]، ونراه يتدخل شخصياً لدى «أهل الدولة» بفاس في شأن صديقه[2]، إلا أن «تلك السعاية» «لم تنجح (..) وقتل ابن الخطيب بمحبسه»[3]، وسوف يلام ابن خلدون على سعايته هذه[4].

نحن لا نستبعد أن تكون جميع هذه العوامل التي حاولنا عرضها بإيجاز خلَّفت في نفس ابن خلدون حيرة وقلقاً وجملة من الأسئلة نجد صداها في **شفاء السائل** نفسه وهو أول كتابات ابن خلدون كرونولوجيا في التصوف، والمصنَّف الذي حمل جميع التساؤلات والهواجس التي كانت تسكنه، والذي لم تكن «مناظرة المريدين» إلا ذريعة ومناسبة اغتنمها ابن خلدون ليحسم أمره، إزاء البلبلة العميقة التي خلفتها قضية صديقه ابن الخطيب والتي لم تكن هي الأخرى سوى مظهرٍ من مظاهر الجدل والصراعات التي كان يثيرها التصوف في المغرب الإسلامي في تلك الفترة. ومن هذه الأسئلة: شرعية البحث عن الحقيقة، ومفهوم السعادة، هل يمكن تحقيقها ـ وهي المقترنة بمعرفة الله ـ في هذه الدنيا أم أنها حكر على الآخرة[5]، وإلى أي حدّ يستطيع الإنسان دون أن يخرج عن الشرع[6] وعن عقله[7]، أن يذهب في البحث عن الحقيقة وفي المعرفة

---

(1) التعريف، ص 139.

(2) جاء في التعريف ص 227 «وبعث إلي ابن الخطيب من محبسه مستصرخاً بي متوسلاً».

(3) ن.م.، ص 227.

(4) ن.م.

(5) شفاء، ص 26ـ29.

(6) ن.م.، ص 95.

(7) ن.م.، ص 107.

والتحقق بها. ونستدل على مدى ما كان يهجس في خاطر ابن خلدون من هذه المسائل بقوله في آخر **الشفاء**:

«ما زال يختلج في نظري أن المجذوب فاقد لعقل التكليف وهو أدون مراتب النوع الإنساني، فيكون خارجاً عن زمرة المؤمنين بما سقط عنه من التكاليف ولاسيما العبادات. فكيف يلحق بمراتب أولياء اللّه ويعد منهم، حتى ألهم اللّه إلى كشف الغطاء عن ذلك بمنّه وهدايته»[1].

وهذا يعني بشكل واضح أن هذه المسألة ما فتئت تشغل بال ابن خلدون، كما أن تخصيص خاتمة كتابه لها والحديث بشيء من الارتياح عن اهتدائه، على النمط الكشفي ـ وهو النمط الصوفي في اكتساب المعرفة[2]ـ، إلى جواب يدل على مدى أهميتها في نظره.

ولا يشرع ابن خلدون في الإجابة عن السؤال المطروح في «مناظرة المريدين» إلا في الثلث الأخير من **شفائه**[3]، مما يؤكد ما ذكرناه أعلاه من أن هذه المناظرة لم تكن إلا ذريعة.

## ب ـ المؤرخ والفقيه: دراسة مقارنة لنص الشفاء ولنص المقدّمة

يتضح من دراسة مقارنة بين النصين أن لا قطيعة تامة ومطلقة بين طبيعة النصين أو الخطابين مثلما قد يتوقع المرء، حيث في **المقدمة** يفترض في ابن خلدون بوصفه مؤرخاً، أن يكون مفسِّراً، محللاً، ملاحظاً؛ في حين يفترض فيه في **الشفاء** بوصفه فقيهاً[4] أن يحكم ويفصل، ويعلن ما هو واجب شرعاً ويرد على معترض.

---

(1) ن.م.

(2) علماً بأن ابن خلدون يعلل موقفه بشكل أقرب منه إلى علم المنطق والفلسفة.

(3) الموافق لصفحة 70 من طبعة إستنبول التي تنتهي بالنسبة للشفاء ص 108.

(4) وإن هو لم يُستفتَ إلا أن طبيعة المناظرة وتوجه الشاطبي بالسؤال إلى فقيهين من فقهاء المغرب تفرض إطاراً وطبيعة معينة للخطاب.

فنراه في **المقدمة** يصدر أحكاماً كقوله في رأي ابن دهاق[1] «هو في غاية السقوط»[2] وكذلك عند عرضه لكلام الصوفية في المواضع الأربعة حيث يبدي رأياً وحكماً في كل منها[3].

في حين نراه في **الشفاء** يؤرخ للتصوف ويشرح ويفصّل آدابه ودرجاته وأحوال أهله ومختلف نظرياتهم دون إبداء أي حكم بالتكفير بل نراه يتوخى الحذر[4] وأقصى ما ينعت به كلامهم هو الغرابة[5] مشبهاً إياه بكلام الفلاسفة لكن مع الافتقار إلى البرهان العقلي[6]؛ وحتى عندما يطلق حكمه الصارم فإنه يكتفي بنفي صفة التصوف عن بعضهم منكراً عليهم مشروعية القصد[7] ويتكلم عن «خطأ» المتأخرين من الصوفية[8].

بحيث يبدو لنا أن الجانب التفسيري والوصفي والبياني يحتل في **الشفاء** مكانة مميزة. هل هذا يعني أن الخطاب خلا من أي طابع يذكر بموقع صاحبه (كفقيه) وبالإطار الموضوعي للمناظرة أي بالظروف الموضوعية لصدور الخطاب؟ كلا، فنرى ابن خلدون الفقيه يقول:

ـ «فذهبت إلى كشف القناع (. .) وإيضاح الحق»[9].

---

(1) هو إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق (ت 611هـ/ 1214م) متكلم صوفي، انظر حوله **نفح الطيب** ج II، ص 202.

(2) **المقدمة**، ص 591.

(3) ن.م.، ص 595ـ597.

(4) حيث يقول «وربما يتضمن أقوالاً منكرة ومذاهب مبتدعة ككلمات الباطنية»، ن.م. ص 57.

(5) ن.م.، ص 62.

(6) **شفاء**، ص 58ـ61.

(7) **شفاء**، ص 70.

(8) ن.م.

(9) ن.م.، ص 4.

ـ «إذ بيّنا هذه المجاهدات (..) فلنذكر مشروعيتها»[1].

ـ «الكلام فيما نقل المتأخرون إسم التصوف إليه والرد عليهم في ذلك»[2].

ـ «الكلام في اشتراط الشيخ في المجاهدة، وفي أي المجاهدات يجب، وفي أيها يتأكد، وفي أيها لا يجب، ووجه ذلك»[3].

ـ في الفصل بين المتناظرين، وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلّتهما»[4].

في حين يبقى المقصد الأول والأصلي في المقدمة هو البيان والشرح: «فلنبيّن تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها»[5]. لكن كما رأينا لا قطيعة مطلقة بين النصين من حيث طبيعة الخطاب ولا خصوصية مطلقة.

* إن الشروحات والبيانات في كل من **الشفاء** و**المقدمة** حول تطور معنى التصوف ومحتوى عباداته ورياضاته ومجاهداته ونظريات «المتأخرين» من الصوفية في الوحدة المطلقة والتجلي والاتحاد والحلول، تكاد تكون في بعض الحالات مكررة وهي جد متشابهة لا خلاف بينها ولا فارق[6]، باستثناء ربط ابن خلدون في **المقدمة** وحدها ودون **الشفاء** أراء هؤلاء المتأخرين بآراء الشيعة الإسماعيلية من الرافضة «الدائنين أيضاً بالحلول وإلّهية الأئمة»[7]، وأيضاً في مسألة القطب والأبدال والنقباء.

---

(1) ن.م.، ص 49.

(2) ن.م.، ص 52.

(3) ن. م.، ص 70.

(4) ن. م.، ص 79.

(5) **المقدمة**، ص 588.

(6) ن. م.، ص 590 و**الشفاء**، ص 61.

(7) **المقدمة**، ص 592ـ593.

ولئن يبدو تفهم ابن خلدون «المؤرخ» وتسامحه وانفتاحه من الأشياء «الطبيعية» في **المقدمة** حيث يرى بالنسبة لنظريات المتأخرين «في حقائق العلويات» والكشف و «ترتيب صدور الكائنات»[1] أنه ينبغي عدم التعرض لها وتركها كما يترك المتشابه[2]؛ وحتى الشطحات فلا يجب مؤاخذتهم عليها لأن «صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور»، ويدخل هنا عنصر أخلاقي للحكم عليهم: «فمن عُلم فضله حُمل على القصد الجميل، أما الذي يتكلم بمثلها وهو حاضر في حسه فمؤاخذ عليها» (كالحلّاج). فمن الظواهر الملفتة أن نفس هذا التفهم والتسامح والإنفتاح نراه في خطابه في **الشفاء** حيث من المفترض أن يكون متشدداً وصارماً لاسيما إذا قارنّا موقفه بموقف القباب في فتواه[3].

فنرى ابن خلدون يقبل هنا أيضاً بمبدأ حسن التأويل من أهل التصوف في ما قد يباين في الظاهر مقتضى الشرع[4]. كما أنه يعترف بخصوصية طريقة التصوف وبكونها مغايرة لطريقة الشرع العامة كما أنه يقر لأهلها والمختصين بها، بمعرفتهم دون غيرهم لحكم اللّه فيها: «قد قدمنا أنها طريقة خاصة مغايرة لطريقة الشرع العامة عثر عليها الصديقون[5] واقتفوها حرصاً على الدرجات العلى، وعلموا ـ بعد ذوق معانيها ووجدان مداركها ـ كيف تتعلق بها الأحكام الخمسة[6] اندراج الخاص

---

(1) وهي نظريات التجلي والحلول والوحدة المطلقة.

(2) **المقدمة**، ص 596.

(3) **شفاء**، ص 127ـ134 الذي يستشهد بأقوال الفشتالي الذي كان يقول «لو وجدت تواليف [تآليف] القشيري بأسرها لجمعتها وألقيتها في البحر» والذي كان لا يتمنى أن يكون مع الغزالي في «يوم الحشر»، ن. م.، ص 132.

(4) ن. م.، ص 80.

(5) أو الأولياء في مصطلح ابن خلدون.

(6) الأحكام الخمسة الشرعية: الوجوب، الحرمة، الإباحة، الندب، الكراهة؛ **شفاء**، ص 95، هامش (1).

تحت العام، لكن لتعذر العبارة عن متعلق الأحكام الخمسة فيها (..) خفى ذلك إلا على أهله المختصين بمعارفها ومعرفة حكم اللّه فيها»[1].

وأقصى ما يذهب إليه ابن خلدون في حكمه على الرأي القائل بأن الشيخ لا يُفقد حتى يرث اللّه الأرض ومن عليها، وحول النظريات الصوفية الخاصة بالقطب والأبدال والأوتاد، هو وصفها بـ «الغريبة»: «وقد قدمنا مذاهبهم وزيّفناها وبيّنا فسادها»[2].

كما أن ابن خلدون «الفقيه» يستطيع أن يتجاوز موقعه هذا ويسمو عنه لينظر بكل موضوعية إلى هذه الطريق «التي عثر عليها أولياء اللّه وخاصته في انفرادهم (..) والتمسوا مشروعيتها من الكتاب والسنّة، على مضايقة من أهل الفتيا وحملة الشريعة»[3].

والجدير بالذكر أن ابن خلدون لا ينكر الكشف الذي يعتبره «نوراً يقذفه اللّه في القلب المزكى بالمجاهدة»، لكن ما لا يوافق عليه هو الكلام في هذه الأمور والاعتداد بها والوقوف عندها وجعلها علماً مدوناً من الممكن استنفاده من الدفاتر والكتب[4]. أما رأيه في الجذب - وهي المسألة التي ستتخذ في القرن الموالي أهمية أساسية في «قضية ابن عروس» -، فنتوقف عنده برهة. لقد ذكرنا أعلاه أن هذه المسألة ما فتئت تختلج في ناظر ابن خلدون كما يقول بنفسه[5]؛ وهي بالفعل المسألة المركزية في التصوف والولاية. هل يجب الإقرار بحال الجذب واعتباره حالاً من أحوال الولاية وبالتالي إدراج تصرفات الولي ضمن هذا الحال

---

(1) ن. م.، ص 95.
(2) ن. م.، ص 105.
(3) شفاء، ص 80.
(4) ن. م.، ص 70.
(5) شفاء، ص 107.

وإن هي بدت غريبة ومستهجنة، وهل أن «المجذوب»، وهو حسب التحديد الخلدوني «الفاقد لعقل التكليف»، يمكن مع ذلك حشره في خانة أولياء الله؟ أما رأي ابن خلدون الذي اهتدى إليه في خاتمة **شفائه** فنلخصه كالآتي:

إن العقل إذا فُقد لنقص في ذاته كسائر المجانين، نزل الإنسان عن رتبة النوع الإنساني فضلاً عن الولاية، لكن إن فُقد لغرق في بحر الأنوار الإلَهية، لا يضره ذلك ولا ينزل به عن رتبة النوع بل «تعلو لديه رتبة الإيمان وتصحّ له الولاية»[1].

وخير ما نختم به هذه الفقرة، هو المقارنة بين ما انتهى إليه ابن خلدون من مواقف إزاء الصوفية وشطحاتهم وجذبهم، في كل من **الشفاء والمقدمة** وسوف نرى كم أن الموقفين متشابهان:

| الشفاء | المقدمة |
|---|---|
| «ربما يُستغرب في حقهم حكم ما، وإنما هو لغرابة متعلقة في تلك المدارك الذوقية فلا يستبعد ذلك عنهم، فهم أعلم بمداركهم والسعادة أصلها التخصيص»[2]. | «وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس (..) وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور»[3]. |

يبقى أن نقول كلمة في **فتوى** ابن خلدون الخاصة بابن عربي: لقد سبق وبيّنا الظروف التاريخية التي حفت بصدورها والتي لا يمكن عزلها عنها، ونحن نأسف للكيفية التي نشرت فيها هذه الفتوى في ذيل **الشفاء**

(1) ن. م.، ص 108.
(2) شفاء، ص 108.
(3) المقدمة، ص 596.

دون تذكير بهذه الظروف التي أوردها البقاعي بشكل لا لبس فيه، مما قد ينتج عنه سوء فهم لموقف ابن خلدون من التصوف، وسحب موقفه المعبر عنه في الفتوى على بقية كلامه في التصوف، واعتباره بالتالي من المتشددين. وهي الفتوى التي اعتبر فيها ابن خلدون تآليف ابن عربي وابن سبعين وابن برّجان «مشحونة بصريح الكفر»، كما اعتبرها متضمنة لـ «عقائد مضلّة»، يتعين بالتالي «إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء»[1].

إن مقارنة سريعة مع نص البقاعي في روايته لأحداث سنة 790هـ، تظهر مدى ارتباط فتوى ابن خلدون بالظروف التاريخية لصدور هذا النص أي «مسألة ابن عربي» التي أشرنا إليها أعلاه[2] تماماً كما ينبغي حسب اعتقادنا وضع تعيين السلطان الظاهر برقوق لابن خلدون على رأس الخانقاه الركنية[3] في إطار سياسة الظاهر الدينية، أي محاولة الإمساك بزمام الخوانق والمدارس وجعلها فضاءات لبث العقائد السنّية والحيلولة دون تحولها إلى فضاءات بيد جماعة الفلاسفة والصوفية: ألم يروِ البقاعي أن المرسوم السلطاني الظاهري الذي صدر في خضم مسألة ابن عربي سنة 790هـ والموجّه إلى شيخ المدرسة الظاهرية ينص بأنْ «لا يمكن أحداً يسكن في المدرسة من الاشتغال في مثل هذه الكتب [كتاب **الفصوص** ربما وغيره من تآليف ابن عربي] ولا في علوم الفلاسفة الأوائل مثل الحكمة والمنطق»[4]؛ لاسيما وأن تأثير التيار الأكبري[5] والفلسفي

---

(1) **شفاء**، ص 110.

(2) انظر أعلاه، وقد ذكر البقاعي أن بعض من كان يعتقد ابن عربي في السابق «نهض (..) فأحرقه»، (م) 18326، الم. الم.، ص 4ب و5 أ.

(3) **التعريف**، ص 311ـ313 انظر تفصيلنا لهذا الموضوع في الفصل V من هذا الكتاب.

(4) انظر البقاعي (م) 18326 الم. الم.، ص 5 أ.

(5) نسبة إلى «الشيخ الأكبر» محيي الدين بن عربي.

كان لا يزال قوياً بمصر عند الخاصة والعامة على حد سواء وعند بعض أعيان الدولة وكبار موظفيها كمحتسب القاهرة وذلك بشهادة البقاعي نفسه[1].

بحيث يبدو لنا أن موقف ابن خلدون، قاضي قضاة المالكية سابقاً بمصر كان صارماً وحازماً، على قدر ما كان موقفه في **الشفاء والمقدمة** متسامحاً ومتفهماً، وكأننا به يريد أن يخفف من حجم هذا التسامح والتفهم في ظل الجو السياسي والديني المشحون الذي كانت تشهده القاهرة والموجه على حد سواء ضد الصوفية والفلاسفة. هل هذا من باب «الانتهازية» التي طالما يقذف بها الرجل؟ إن صفة ابن خلدون هنا ـ كفقيه أُجلس خمس مرات للقضاء وكان كل مرة يعزل بسبب الوشايات[2] والصورة التي أعطاها عن نفسه ـ صرامة وقسوة في الأحكام لاسيما تجاه بعض المتطفلين و «المشعوذين» من المغاربة سكان الزوايا[3]، وعدم رغبته في ترك ثغرة لأعدائه والمتربصين به شراً للوشاية به لدى السلطان، كل ذلك لعب دون شك دوراً في صدور فتوى ابن خلدون على النحو الذي صدرت فيه والذي لم يكن يعقل، في مثل أجواء القاهرة آنذاك وتشدد مواقف بقية القضاة من المذاهب الأخرى وموقف الدولة الصارم، أن يكون أقل قسوة وشدة. وإن هذه الفتوى استعملت تقريباً نفس تعابير وأحكام فتاوى بقية القضاة، مما يؤكد المنطق الوظيفي الذي تحكّم في صدورها، والذي حدّد لهجتها وما انتهت إليه من مواقف.

---

(1) البقاعي (م) 18326 .الم. الم.، ص 5 أ.

(2) انظر التعريف، ص 347 ومن ص 245 إلى ص 384 حول المرحلة «المصرية» من حياته.

(3) انظر أعلاه والتعريف، ص 257.

هذا مع التذكير بأن ابن خلدون (المؤرخ والفقيه معاً) لم يحبذ بشكل عام التصوف «الفلسفي» وهو أعلن مراراً في **المقدمة** و**الشفاء** إيثاره لتصوف «المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة»[1].

## ج ـ ابن خلدون والتصوف وعنصر الزمن

إن مقارنة بين نسختين من **المقدمة**[2] تظهر أن لا وجود لخلاف جوهري أو لإضافات ذات بال من شأنها أن تغير من المنحى العام لابن خلدون إزاء التصوف؛ فالفقرات الثلاث المضافة إلى نسخة (ب)[3] ليست سوى شروحات إضافية حول مبدأ المباينة بمعنييه، ومبدأ التوحيد (نظرية الحلول والوحدة المطلقة) وتأكيد علاقة نظرية القطب بنظرية الإمامة عند الشيعة؛ لكن الربط بين المتأخرين من الصوفية والإسماعيلية والرافضة كان موجوداً منذ النسخة الأولى **للمقدمة**[4]. كما أن إحدى الفقرات المضافة هي التي يورد فيها ابن خلدون رأي شيخه في التصوف أبي مهدي عيسى بن الزيات «شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس»[5] نقلاً عن كتاب ابن الخطيب **روضة التعريف بالحب الشريف** كما سبق وذكرنا[6].

---

(1) **شفاء**، ص 18، و**المقدمة**، ص 596.

(2) نسخة نسميها (أ) وهي نسخة ليست محققة كما لا يذكر الناشر (دار الجيل، بيروت د.ت.) أية طبعة اعتمد والأرجح أنها طبعة 1880 المعتمدة هي على الطبعة الأولى، بولاق، القاهرة 1857، انظر: V. MONTEIL, «Préface», *op. cit*, p XVIII.
ونسخة نسميها (ب) وهي طبعة الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، تونس، 1984، سبق ذكرها أعلاه.

(3) **المقدمة (ب)**، ص 588ـ589 وص593 و593ـ595.

(4) **المقدمة (أ)**، ص 523.

(5) **المقدمة (ب)**، ص 593.

(6) ن. م.، ص 595.

ولما علمنا أن ابن خلدون بقي يقوم بهذه الإضافات والتنقيحات على نص مقدمته إلى آخر حياته أي إلى (سنة 804هـ) كان لزاماً علينا أن نقر بمدى التماسك العام والتواصل والثبات في موقف الرجل، وهنا لا مفرّ من اللفت إلى أن الفتوى التي اضطر ابن خلدون في الظروف التي ذكرناها إلى إصدارها، لم تؤثر على موقفه المبدئي من التصوف وحتى من المتأخرين من الصوفية، جماعة الوحدة المطلقة والتجلي والحلول، الذين استهدفتهم الفتوى بالذات.

أما إذا أردنا الآن الحكم على موقف ابن خلدون في زمانه مقارنة مع فقهاء عصره، هل هو أكثر صرامة كما قيل[1]، وجب علينا بداية حل مسألتين منهجيتين:

**أولاً**: لا يوجد كما يتضح من كلامنا طوال هذا الفصل موقف موحد ومطلق ودائم للفقهاء والقضاة بإفريقيّة في فترتنا من التصوف[2]، بل مواقف، فمع أيّ من هذه المواقف تجدر مقارنة موقف الفقيه ابن خلدون؟

**ثانياً**: أي نص من نصوص ابن خلدون الثلاثة سيقع اعتماده في عملية المقارنة؟ فإذا استثنينا **المقدمة** باعتبارها نصاً أصدره ابن خلدون «المؤرخ»، فأياً من النصين الآخرين سنعتمد، علماً بأن فتوى ابن خلدون الفقيه والعالم المالكي بالقاهرة سنة 790هـ لها كما ذكرنا ظروفها الخاصة ولا يمكن اعتبارها ممثلة حتى لرأي ابن خلدون كفقيه: بحيث يبقى نص الشفاء، ونحن أظهرنا أن لا خلاف جوهرياً بين هذا النص ونص

---

(1) انظر: BRUNSCHVIG, *La Berbérie, op cit*, II, p. 336 et note 2.

(2) انظر الموقف المنوسب إلى أبي عبد الله محمد بن عقاب (ت 851هـ) ولي قضاء الجماعة سنة 847هـ (انظر **تاريخ**، ص 141) تجاه السفريولي (**فهرست**، ص 198) وتجاه ابن عروس (**ابتسام**، ص 277).

المقدمة، وتبيّنا الطابع المصطنع للحدود الفاصلة بين «المؤرخ» و«الفقيه» في شخصية الرجل والتي تبقى وحدة متماسكة ومتجانسة إلى حد بعيد.

لقد سبق وذكرنا موقف ابن خلدون من مسألة الجذب وهي المسألة التي ستثير في القرن الموالي له (المئة التاسعة هـ) على هامش «قضية ابن عروس» ضجة وجدلاً وانقساماً بين مؤيد ومعترض؛ حيث جاء في **فهرست** الرصّاع أن الأولياء الذين كانوا يتخذون من دار الزنجاري[1] مقراً لاجتماعاتهم «كانوا يسلمون لـ [ابن عروس] ما كان عليه من جذب» على أن هذا الجذب سبقته «عبادات وسياحات» وأنه «إنما وقع له في آخر عمله وأنه تمكن منه الحب حتى غلب عليه حاله»[2].

بحيث يتضح لنا أن هذه المسألة التي حيرت ليس فقط الفقهاء بل الأولياء أيضاً بالنسبة لابن عروس[3]، كان ابن خلدون اتخذ فيها، وبوصفه فقيهاً، قبل قرن من الزمن، موقفاً جريئاً على النحو الذي ذكرناه.

ونحن نقارن على سبيل الإشارة فقط بين مواقف كل من الغبريني (ت 704هـ) وابن خلدون (ت 808هـ) والرصّاع (ت 895هـ)،

---

(1) هو أبو عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي من المعاصرين لأحمد بن عروس ومن كبار أصحابه، انظر ابتسام، ص 217، كان مذهبه جواز السماع بشروطه ورجحنا أنه كان يرأس «حزب» المدافعين عن ابن عروس وهو ما يُستفاد من كلام الرصّاع، **فهرست**، ص 199.

(2) **فهرست**، ص 199.

(3) ونحن نعلم من خلال الراشدي أن ظاهرة الإنكار وعدم الاعتقاد بولاية ابن عروس شوهدت من طرف بعض الأولياء والصوفية أيضاً كالولي أبي عبد الله محمد الجلاد وأحد أصحابه و«كان شاذلي الطريقة ومن أرباب الحقيقة» (ابتسام، ص 213) وكذلك صوفي آخر هو أبو محمد عبد الكريم الغرياني الذي بقيت نفسه «غير منشرحة (..) إلى اعتقاد [ابن عروس]» ن. م.، ص 216 وهذا ربما ما دفع بالراشدي إلى الشروع في تأليف كتابه في حياة ابن عروس في حين درجت العادة على وضع كتب المناقب بعد وفاة الولي (انظر ن. م.، ص 220).

وجميعهم من الفقهاء والقضاة ممن كانت لهم علاقة مميزة بالتصوف وفي نفس الوقت ينتمون إلى «النخبة المثقفة» بإفريقيّة وعاش كل منهم في حقبة معينة من فترتنا.

| الغبريني | ابن خلدون | الرصّاع |
|---|---|---|
| «(..) وألّف [ابن عربي] التآليف وكثر التصانيف وفيها ما فيها أن قيض اللّه من يسامح ويسهل ويتأول الخير سهل المرام، ويسلك سبيل الأفاضل الكرام، وإن كان ممن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر، فالأمر صعب والمرتقى وعر»[1]. | «وأما الكلام في الكشف (..) فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه ومن رزقه اللّه فهم شيء من هذه الكلمات، على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة. وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس (..) وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور»[2]. | «والصواب التسليم لهم في حالهم وإن احتيج إلى قيام الشرع عليهم أقيم بظاهره في الطريقة وذلك لا ينافي علم الحقيقة واللّه (..) يحفظنا من الخطأ والزلل في الاعتقاد والقول والعمل ويحببنا في أوليائه ويصيّرنا من أصفيائه ويختم لنا بخاتمة الصالحين»[3]. |

بحيث يبدو موقف ابن خلدون على ما اكتنفه من تسامح وتفهم قريباً جداً من موقف الرصّاع لاسيما فيما يدعوان إليه من «تسليم» لأهل

(1) **عنوان**، ص 158.
(2) **المقدمة**، ص 596.
(3) **الفهرست**، ص 206.

التصوف بحالهم؛ بل نرى ابن خلدون وكأنه يستقل عن الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها فئة «أهل الشرع» في دعوته إلى إنصاف أهل التصوف وعدم مؤاخذتهم بوصفهم «أهل غيبة».

## خاتمة الباب الخامس

إن ما يتضح من استعراضنا لعلاقة أهل الفقه والفتيا بالتصوف ومواقفهم منه، وعلى الرغم من عدم وجود موقف واحد ومطلق ودائم كما ذكرنا، هو أن جانب القبول والاستيعاب والهضم كان هو الغالب على جانب النبذ والرفض والصراع، مهما بلغت في بعض الحالات حدته. ولا شك أن انتشار صنف الفقهاء ـ الصوفية وعددهم، هما خير دليل على مدى اندماج التصوف في المنظومة السنّية (المالكية هنا) ومدى نجاحه في كسب رهان المشروعية.

ولما ساهمت كتب المناقب والتراجم في إشاعة نموذج من الفقيه «الولي» ذي البركات أصبح معه من العسير في بعض الحالات التمييز بين من ينتمي بالفعل إلى دائرة الفقه ومن ينتمي إلى دائرة الولاية والتصوف، يمكن اعتبار هذا النموذج يعكس انتصار نموذج الولي الذي سينسحب على بقية النماذج فتسعى إلى التماثل معه لما عرفه من انتشار ونجاح ولما أظهره من حيوية وفعالية.

من ناحية أخرى، عوض إشكالية تبني وتؤسس على التناقض المطلق والدائم بين الفئتين (فئة الصوفية وفئة الفقهاء) وهو كما رأينا ما يتعارض مع الواقع التاريخي، وتجعل من عنصر الصراع، المحرك الأساسي والوحيد للعلاقات بينهما والمتحكم الرئيسي بها، وهو ما حاولنا أيضاً إبراز عدم ملاءمته للحقيقة التاريخية، إلى أي حدّ يمكن لإشكالية الصلاح أن تكون إشكالية بديلة تتجاوز الجدل حول المشروعيتين السنّية ـ التقليدية

من جهة والصوفية من جهة أخرى، وهل لعب مصطلح «صالح» بوصفه يختزل الإثيقية الإسلامية بإفريقيّة في تلك الفترة، دور المصطلح ـ الجسر لاسيما بين فئتي الأولياء والفقهاء، في حين تصطدم أية محاولة لتحديد مطلق ونهائي لهذه الكلمة، كمصطلح رديف لـ «صوفي»، بعدة عقباتٍ إبيستيمولوجية؟ وإلى أي حد يمكن لمصطلح «الصالح» أن يعيننا في محاولتنا لضبط مفهوم «الولي» بإفريقيّة في العهد الحفصي والمساهمة في توضيحه؟ هذا ما سنراه في الفصل الموالي.

## الباب السادس

# الولاية والمجتمع الإفريقي
# في العهد الحفصي:
# بعض الاستنتاجات

# الفصل الرابع عشر

# «المرابط» و «الصالح»

## مقدمة

نحاول في هذا الفصل الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الكتاب: كيف «تعرّف» المجتمع الإفريقي في الفترة الحفصية إلى أوليائه أي بتعبير آخر كيف اعترف بهم؟ عسانا نوفق إلى الإحاطة بمفهوم الولي في تلك الحقبة وفي ذلك المجتمع، في إطار مساهمتنا في بلورة مقاربة اجتماعية للولاية في إفريقيّة في العهد الحفصي. ماذا تحمل صفتا «مرابط» و «صالح» التعريفيّتان من معانٍ؟ وكيف توصلت كل منهما، وضمن أي نسق تاريخي، إلى اختزال محتوى ومفهوم الولاية بإفريقيّة في تلك الفترة وماذا تحمل هذه القدرة على الاختزال من معانٍ؟ وهل أن الطموح إلى الاختزال له ما يبرره وما يفسره استناداً إلى التاريخ وإلى الانتروبولوجيا، أي إلى مكانة وموقع كل من هذين المصطلحين في النص المؤسس وفي الممارسة التاريخية لشعوب المغرب؟

## 1 ـ من المرابط إلى . . المرابط أو كيف دخل مصطلح دورة الفترة الطويلة

إن ما ذكرناه من أمثلة حول اقتران المساجد بوظيفة «الرباط»[1] وما استعرضناه في سياق حديثنا عن مؤسسة الزاوية[2] التي اقترن بعضها لاسيما في الأرياف بوظيفة «الرباط» ـ المستعملة هنا كمصدر لا كإسم للمؤسسة ـ، يشير إلى أن ليس كل من حمل صفة «المرابط» هو بالضرورة نزيل رباط من الرباطات؛ فالمحدَّد هنا هو الوظيفة وليست المؤسسة ولما اشتركت عدة مؤسسات بإفريقيّة ـ المسجد، الرابطة، الزاوية والرباط ـ في هذه الوظيفة، وجب التحري في مسألة مدلولات هذه الصفة.

إن عملية استئثار صفة «المرابط» في الفترة الموالية للفترة الحفصية بمعنى الولي واكتساحها المجال المفرداتي، كانت اكتملت بعدُ مع حلول القرن التاسع عشر ميلادي وانتصاب الاستعمار الفرنسي بحيث لن يتعرف التيار الاستشراقي على تجربة الولاية والأولياء وذلك في المغرب الإسلامي ككل إلا من خلال هذه الصفة التي بدت وكأنها تخلصت من جميع الصفات الأخرى فظهرت كلمات (le marabout, le maraboutisme).

إن دلَّ هذا على شيء فهو على مدى تجذّر وظيفة الرباط في التصوف بإفريقيّة والمغرب الإسلامي والتي تُفترض مراعاتها في أية مقاربة أنتروبولوجية لهذه المسألة، حيث تبدو لنا من البنى الأساسية، والدليل على ذلك، كون هذه الوظيفة تجاوزت الإطار المؤسس لها و «الأصلي» أي المؤسسة الأم (الرباط) لتمارَس في أُطر أخرى (كالرابطة والمسجد والزاوية) بحيث ما من مؤسسة من مؤسسات التصوف بإفريقيّة مورِس فيها نشاط صوفي إلا واضطلعت بهذه الوظيفة.

---

(1) انظر الفصل III، من هذا الكتاب.

(2) انظر الفصل IV.

وفي نفس الوقت الذي كانت فيه وظيفة الرباط تتجاوز المؤسسة الأم التي اقترنت بها في الأصل والتي أعطتها اسمها، كانت تتطوّر في مدلولاتها وتقترن بمعان لم تعهدها في العهد المؤسس حيث كانت تجمع بين وظيفتي التعبد والاحتراس وحيث كان «المرابط» كل من يجمع بين هاتين الوظيفتين. فاقترنت بأبعاد اقتصادية واجتماعية وإثيقية طريفة ما لبثت أن انعكست على محتوى صفة «المرابط» وساهمت في امتداد المجال المدلولاتي للكلمة على النحو الذي ذكرناه[1].

ولئن حاولنا الإحاطة بالمعاني «الجديدة» ـ مقارنة بالمعنى الأصلي للكلمة ـ التي اقترنت بها وظيفة الرباط وبالتالي صفة «المرابط» في الفترة الحفصية، إلا أنه لا يمكن لنا الجزم والبتّ في مدلولات هذه الأخيرة في مختلف استعمالاتها في مصادرنا حيث أن المجال المعنوي (sémantique) للكلمة أخذ بالاتساع والاهتزاز والاضطراب. كما أن اللفظة، نتيجة لاقترانها خلال المائتين الثامنة هـ/ 14م والتاسعة هـ/ 15م وهما القرنان اللذان يعود إليهما تأليف العديد من مصادرنا[2] بمعان لم تكن ملازمة لها في المئة السابعة هـ/ 13م حيث كانت لا تزال إلى حدٍّ ما مرادفة لوظيفتي العبادة والاحتراس لاسيما في الساحل، من المحتمل أن يكون واضعو تلك المصادر أو من نقلوا عنهم استعملوها بمدلولها في زمنهم وليس في زمن المترجم له[3].

هذا علاوة على الغموض الذي يعتري الكثير من الاستعمالات لهذه

---

(1) انظر الفصل III، ص 115ـ119.

(2) انظر الفصل الأول، الفقرة الخاصة بالمصادر.

(3) انظر مثلا «المرابط علي الغساني» و«المرابط معتوق» وهما من جلساء أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ) في زاويته و«المرابط إدريس الدرباسي» **معالم** IV، ص 78. وصاحب الكلام هو **أبو عبد الله محمد بن عثمان الحضرمي القديدي** إمام أبي علي سالم ومن أولياء المئة الثامنة هـ/ 14م.

الكلمة، فـ «حارة المرابطين» التي كان يسكنها العبيدلي (ت 748هـ/ 1347م) «والتي سمّيت هكذا لسكنى من ذُكر بها» فهي تسمى بهذا الاسم إلى زمان[1] ابن ناجي (ت 839هـ/ 1435م). هل المقصود منها «فقراء» العبيدلي «الذين يعرفونه بزاويته وغيرها» والذين يذكرهم ابن ناجي في الفقرة السابقة مباشرة، أم هم «المرابطون» أي الذين كانوا يرابطون بقصور الساحل في بعض الفترات بعد أن أصبحت عملية المرابطة موسمية، ويسكنون القيروان؟ الأرجح عندنا أن المقصود هو المعنى الأول حيث يضيف ابن ناجي: «وكان إذا تزوج واحد منهم أو زوج لا يشهد في عقد نكاحه إلا أصحاب الشيخ»[2]؛ وإذا صح هذا الافتراض، تكون الكلمة أصبحت منذ زمن العبيدلي أي منذ أواخر المئة السابعة هـ/ 13م[3] مرادفة «لكلمة فقراء» وسقط منها أي مدلول يحيل إلى مؤسسة الرباط أو ربما حتى إلى وظيفة المرابطة.

أما «المرابطون» الذين ألّف الشبيبي (ت 782هـ/ 1380م) من أجلهم «كرّاسة فيها فرائض الصلاة وسننها وفضائلها (..) فينتفع المرابطون بها إذ هي تخرجهم من قيد الجهالة»[4]، فلم يعد هنا بالإمكان تحديد مدلول الكلمة بدقة. وكذلك الشأن بالنسبة لـ «سوسة ومرابطها أحمد بن محمد بن ميمون الكرفاح»[5] زمن السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز (796ـ837هـ/ 1393ـ1433م)[6].

وهكذا لم تعد في آخر المطاف صفة المرابط تحيل إلى المؤسسة

---

(1) معالم IV، ص 121.

(2) ن. م.، ص 121.

(3) إذا اعتبرنا أنه عاش على الأقل ستين سنة.

(4) معالم IV، ص 223.

(5) حفيد المترجَم له في معالم الإيمان، ص 105.

(6) ن. م.، ص 192.

(الرباط) ولا إلى الوظيفة (المرابطة) بل تجاوزتهما لتصبح مرادفة لصفة الولي، وهذا سيتضح أساساً في الفترة الموالية للفترة الحفصية، لكن بدأت بوادره تظهر منذ تلك الفترة.

## 2 ـ مصطلح «صالح» ومدى ملاءمته في تحديد مفهوم «الولي» بإفريقيّة في العهد الحفصي

سنتناول في هذه الفقرة الكلمة في معناها المتداول والشائع في أدبيات الفترة من مناقب وكتب رحلة وتراجم وكتب تاريخ وسوف نستثني المعنى «التقني» للكلمة مثلما ورد على سبيل المثال في النظرية الصوفية لأبي الحسن الشاذلي حيث ذكر «الصالحين» بوصفهم فئة مستقلة عن «الصدّيقين» و «الأولياء» و «العلماء»: «أجسادهم مقدسة ولا يصلح شرح أحوالهم إلا لصديقٍ أو ولي»[1]. وجاء في تصنيفٍ له أن مَن يحقق الذكر والتفكّر والفقر والحب يحتل مكانة «الصديق المحقق» (وهي المرتبة الأولى)، ومَن يحقق ثلاثةً يحتل مكانة «الولي المقرّب»، ومَن يحقق اثنين يحتل المكانة الثالثة «الشاهد الموقن»، ومَن لا يحقق إلا صفة واحدة يحتل مكانة «العبد الصالح»[2].

أما بالنسبة للمعنى المتداول للكلمة خلال الفترة الحفصية وفي مصادرنا فإننا يمكن أن نميز بين استعمالٍ مرادفٍ لصوفي أو ولي، واستعمالٍ يحيل إلى إثيقية أشمل من الإثيقية الصوفية.

---

(1) درّة، ص 162. هذا مع العلم أن الكلمة وردت عديد المرات في القرآن وتحيل إلى إحدى فئات الامتياز البشري في الإسلام إلى جانب النبيين والصديقين والشهداء، نذكر على سبيل المثال لا الحصر سورة النساء، الآية 69.

(2) درّة، ص 97ـ98؛ انظر أيضاً ص 114ـ115.

** فمن الإستعمالات التي قد تحيل إلى معنى حصري للكلمة وإلى مرجعية صوفية ما جاء في ترجمة الدباغ (**صاحب المعالم**) لـ أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد المصري اللبيدي (الفقيه ت 440هـ/ 1048م) «كان (. .) محباً في الصالحين، يزورهم في السواحل ويبحث عن مناقبهم وأحوالهم» وهو الذي ألف **مناقب الشيخ أبي إسحاق الجبنياني**(1) وما جاء على لسان العبدري في ترجمته للشيخ اللبيدي «صالح العلماء وعالم الصلحاء»(2) حيث أن الثنائي العلماء ـ الصلحاء، كفئتين اجتماعيتين، يذكرنا بثنائي آخر رأيناه عند الرصّاع وعند الشمّاع(3): العلماء ـ الأولياء.

أما ابن رشيد فإنه يختزل أحياناً مختلف صفات التصوف والولاية في مصطلح «صالح»(4)، بدافع الاختصار؛ في حين نعثر على عكس ذلك عند الرصّاع مثلاً على ترصيف الصفات المحيلة إلى التصوف والولاية التي يرفق بها كلمة صالح: «تبرّكتُ بالشيخ الصالح الولي الزاهد (. .) كان (. .) شيخاً في الطريقة وفي الحقيقة»(5)؛ وفي موضع آخر: «ومن الأشياخ الذين شاهدناهم من أهل التصوف بالحضرة العلية الشيخ الصالح سيدي (. .) من أهل الكشف والولاية والصلاح والمعرفة»(6).

---

(1) **معالم** III، ص 175.

(2) **الرحلة المغربية**، ص 97، و«الصالح» أكثر المصطلحات استعمالاً من طرف العبدري، انظر ترجمته للخلاصي،ص 98 ممن التقاهم أيضاً ابن رشيد ولبس عنه خرقة الصوفية، ملء II، ص 364 و375.

(3) انظر الفصل السابق.

(4) انظر على سبيل المثال ص 318ـ319، حيث ترد هذه الصفة دون غيرها من الصفات التعريفية مباشرة قبل اسم المترجَم له أما في الحالات الأخرى فإنها تتصدرها: ص 295 ص 309 وص 317.

(5) **فهرست**، ص 43.

(6) ن. م.، ص 194.

جاء في **معالم الإيمان** «ولعله يكون صالحاً كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهلك»[1].

جاء في **اختصار نوازل البرزلي** لأحمد بن عبد الرحمان علولو (ت 898هـ/ 1492م) ـ أي في نهاية الفترة التي نحن في صددها ـ حسب ما نقله علي الشابي[2] «وسئل بعض الإفريقيين عن قوم يدعون الصلاح ويقولون نعلم ما في بطون النساء وأين يموت ووقت نزول الغيث».

كما تكتسي هذه الكلمة عند الزركشي معنىً حصرياً بحيث هي في الغالب مرادفة لصوفي أو وليّ: ففي أحداث سنة 686هـ/ 1287م، يذكر وفاة «الشيخ الصالح الورع أبو علي حسن الزنديوي ودفن بقرب جبّانة السادة الأخيار الأشياخ في مرسى الرجل الصالح سيدي جراح ويعرف المرسى»[3]. وفي أحداث سنة 699هـ/ 1299م توفي «الشيخ الصالح المرجاني»[4]. ويذكر الزركشي كلام قاضي الجماعة أبي إسحاق بن عبد الرفيع في أسباب سجنه بالمهدية (ربما من 717هـ/ 1317م إلى 718هـ/ 1318م) زمن حكم أبي ضربة بن أبي يحيى زكرياء اللحياني[5]: «إنما أصابني ما أصابني بتثقيفي الشيخ الصالح أبا علي القروي يوماً بسنة»[6]. وفي أحداث سنة 740هـ/ 1339م يروي وفاة «الشيخ الصالح

---

(1) **معالم** IV، ص 138.

(2) ع. **الشابي**، ص 50 وهو مخطوط في مكتبته.

(3) **تاريخ**، ص 52.

(4) ن. م.، ص 54 هو الصوفي والولي الشهير أبو محمد عبد الله المرجاني، سبق ذكره مراراً (ت 699هـ) صاحب **الفتوحات الربانية**، ذكره الزركشي **تاريخ**، ص 53ـ54، وابن قنفذ، **الوفيات**، ص 335، وحاجي خليفة، **كشف الظنون** جII، ص 1337.

(5) لحكمه السابق عليه بالقتل بسبب ثبوت رسم التدمية عليه **تاريخ**، ص 62.

(6) ن. م.

أبي عبد اللّه محمد بن الشيخ الصالح أبي علي حسن القريشي الزبيدي»[1]، وسنة 742هـ/ 1341م وفاة «الشيخ الصالح الإمام أبو الحسن علي بن منتصر الصدفي دفن بجبل الزلاج كان من أهل العلم والصلاح لا يبالي بذي سلطانٍ لسلطان»[2]؛ إن هذا التمييز بين «العلم» و «الصلاح» يؤكد ما ذهبنا إليه أعلاه من أن كلمة الصلاح عند الزركشي مرادفة للتصوف والولاية، يقابلها العلم، ومما يدعم مقولة ثنائية المجتمع الحفصي على الصعيد الديني ومقوِّمَيْه: العلماء والصلحاء، والتفرد الاجتماعي لكلٍ من هاتين الفئتين في الفترة الحفصية دون أن يمنع ذلك من الجمع بين صفتي العلم والولاية. كما يذكر الزركشي ضمن أحداث سنة 787هـ/ 1385م وفاة «الشيخ الصالح» أبو عبداللّه محمد الظريف» ودفن بزاويته المعروفة به «بجبل المرسى»[3] و «الشيخ الصالح سيدي عثمان القرنبالي» (ت 793هـ/ 1390م)[4].

وورد نفس الاستعمال الحصري عند ابن قنفذ في فارسيته في حديثه عن «ركب المشايخ» الذي توجه من إفريقيّة إلى الحج سنة 680هـ والذي كان يرأسه أبو علي الحسن بن عبد اللّه الزبيدي حيث يذكر ضمن هذا الوفد الشيخ الصالح أبا علي الحسين[5] الذي يحشره الزركشي في عداد من هو مدفون في مقبرة الأشياخ بالمرسى[6].

** غير أن كلمة «صالح» استعملت أيضاً في وصف من لم يمتّ

---

(1) ن. م.، ص 76.
(2) ن. م.
(3) ن. م.، ص 112.
(4) ن. م.، ص 113.
(5) الفارسية، ص 140.
(6) تاريخ، ص 52.

بالضرورة إلى التصوف ولا إلى الولاية بصلة، محيلةً بالتالي إلى مرجعية أشمل وإثّيقية أوسع من الإثيقية الصوفية. وهذه الإثيقية لم تكن خاصة بإفريقيّة فحسب بل تجاوزتها لتشمل المجال المغربي، نستدل على ذلك من خلال وصف الرصّاع لأحد الفقهاء الصلحاء بتلمسان في عصره ـ ونفس النموذج كما سنرى موجود بإفريقيّة ـ: «الشيخ الصالح الفقيه المتخلّق يبكر للمسجد قبل الصباح (..) ثم يصلي الصبح ويذكر اللّه حتى مطلع الشمس يأذن بإقراء الطلبة ملازماً إلى قرب الظهر ثم يعود للصلاة ويصلي الظهر ويجلس للقراءة إلى العصر يصلي العصر ويجلس للوعظ إلى المغرب ويصلي المغرب ويُقرأ عليه إلى صلاة العشاء الآخرة (..) ويُقرأ عليه بعد العشاء (..) هذا حاله صيفاً وشتاءً»[1]. ففي إفريقيّة وقفنا على مثال أبي محمد عبد المجيد بن أبي الدنيا الصدفي الطرابلسي (ت حوالى 685هـ/ 1286م)[2] والذي يصفه بـ «الصلاح» وهو القاضي والفقيه في حاضرة إفريقيّة وحتى ثقافته فهي محض فقهية (أصوله) و «كان ينكر علم المنطق»، وكانت تُقرأ عليه الفنون الثلاثة: الفقه وأصوله، أصول الدين، علم الكلام وكان «مقدماً للفتيا بحاضرة إفريقيّة». وكذلك الشأن بالنسبة لأبي سعيد بن تونارت الدكالي «الفقيه الصالح المتزهد المتعبد» الذي يقول عنه الغبريني «لا أعلم له مشاركة في غير الفقه»[3].

أما الزركشي الذي رأينا أن الاستعمال الأكثر شيوعاً لديه لمصطلح «صالح» هو المرادف لصوفي أو لولي، ففي أحداث سنة 729هـ/

---

(1) فهرست، ص 43.

(2) عنوان، ص 122ـ123.

(3) ن. م.، ص 222.

1328م يذكر وفاة «الشيخ الصالح العالم المفتي إمام جامع الزيتونة وخطيبه أبو موسى هارون الحميري»[1]؛ أما خَلَفه محمد بن عبد الستار (ت 749هـ/ 1348م)[2] «فكان مدرّساً بمدرسة المعرض (..) ومن ورعه وزهادة نفسه أنه كان يخطب يوم الجمعة بثياب صلاته فإذا كان من الغد لبس جبّة خشنة وجعل على ظهر حماره الرشا وساقه بيده خارجاً لجنانه الذي منه يعيش ويخدمه بيده»[3].

أما الفقيه البرجيني فهو «جليل وفاضل وصالح»[4]، والفقيه أبو عبد اللّه الهسكوري «صالح» و «أحد العلماء الزهاد الفضلاء»[5] (ت 644هـ/ 1246م)؛ والفقيه أبو محمد الزواوي (ت 690هـ/ 1291م) «صالح»، «عالم»، «مفتي»[6]؛ كذلك الشأن بالنسبة للفقيه أبو مروان عبد الملك بن الغرغار (خطيب جامع الزيتونة (ت 701هـ/ 1301م) فهو «صالح»[7]. لكن لسائلٍ أن يسأل ربما انتمى هؤلاء لفئة الفقهاء ـ الصوفية أو الفقهاء ـ الصلحاء (بالمعنى الصوفي والولائي للكلمة؟ الوسيلة الأنجع هنا لمحاولة التثبت من ذلك هي العودة إلى السياق المفرداتي لكلمة «صالح»[8]، وإلى ترجمة المعني

(1) **تاريخ**، ص 67 وقد وصفه التنبكتي في **نيل**، ص 348 بـ «الإمام العلامة الصالح» ويجعل وفاته سنة 724هـ.
(2) له ترجمة في **نيل**، ص 236ـ237.
(3) **تاريخ**، ص 67.
(4) **الفارسية**، ص 126.
(5) ن. م.، ص 127.
(6) ن. م.، ص 150.
(7) ن. م.، ص 153.
(8) والبحث فيه على كلمات رديفة تحيل إلى المعجم الصوفي والولائي.

بالأمر وعدم الاكتفاء بالصفات المغدقة عليه، وكذلك مقارنة مصدرنا بمصادر أخرى[1].

إن استعمال ورواج صفة «صالح» (وصالحون وصلحاء) ليسا بجديدين في إفريقيّة ولا تبدو الصفة خاصة بفترتنا حيث أحصينا ما لا يقل عن 34 مرّة ذكرت فيها هذه الصفة في **رياض النفوس** للمالكي. لكن هل استعملت بنفس المعنى أو المعاني التي ستقترن بها خلال الفترة الحفصية والتي استعرضناها أم أن هذه المعاني مثلت تطوراً بالنسبة لمعناها خلال المئتين الثالثة هـ/ 9م والرابعة هـ/ 10م وخلال المئة الخامسة هـ/ 11م[2]؟ فمثلاً عندما يورد المالكي هذا الرأي لسحنون (ت 240هـ/ 854م): «مثل العلم القليل في الرجل الصالح مثل العين العذبة في الأرض العذبة ومثل العلم القليل في الرجل غير الصالح مثل العين الحزارة في الأرض السبخة»[3]، أو هذا القول: «البهلول[4] كان رجلاً صالحاً ولم يكن عنده من الفقه ما عند غيره»، تبدو الثنائية علم/ صلاح وعالم/ صالح وفقه/ صلاح واضحة.

وعندما يروي المالكي خروج حفص بن عمر الجزري و «رجال صالحين من أهل الجزيرة»[5] احتجاجاً على ضريبة أحدثها أحد أمراء بني

---

(1) حيث رأينا مدى الفروقات أحياناً بين تقييم هذا الكاتب أو ذاك لنفس الشخص (الخلاصي، المنتصر إلخ).

(2) علماً بأن المالكي توفي بع 468هـ، انظر **مقدمة المحقق**، رياض I.

(3) **رياض** I، 203.

(4) هو البهلول بن راشد من كبار عباد القيروان ت 83هـ، «وكان وتداً من أوتاد المغرب» انظر **رياض** I، ص 201 **ومعالم** I، ص197 ط. 1.

(5) هي جزيرة شرك أو شريك كما ذكرها التجاني في رحلته، ص 11 «ودخلنا بعد الخروج من أرض مرناق في أول أرض الجزيرة المعروفة في القديم بجزيرة شريك» انظر كذلك ص 13 و23.

الأغلب ورفعاً للضيم عن المسلمين و«دعاء الصالحين» وموت أبي العباس إثر ذلك بقرحة[1]، يبدو لنا أن كلامه هنا يحيل إلى واقع خاص وإلى فئة متفردة، فئة الصالحين. كذلك عندما يصف المالكي «مسجد السبت» بالقيروان فيقول «..وكان المتعبدون والصالحون إذا سمعوها [هي الأشعار والمواعظ والأذكار] استراحوا إليها بقلوبهم (..) وانصرفوا منه وهم محزونون نادمون»[2]؛ نفس الشيء عند ترجمته لإبراهيم الدمني [باني «مسجد الخميس»] «كان صالحاً من سكان الدمنة»[3]. وللتدليل بوضوح أكبر على معنى التصوف والولاية الذي اقترن به مصطلح الصلاح خلال المئة الرابعة هـ/ 10م وإلى زمن المالكي نسوق هذا المقتطف من ترجمته لأبي عبد اللّه محمد بن عبد اللّه السديري الذي مات قتلاً بالرماح وصلباً سنة 309هـ) «كان (...) من العبّاد والزهاد البدلاء المريدين العاملين ينتحل التوكل، كثير الحج والأسفار والتغرُّب عن الأوطان[4] (..) وكان من أولياء اللّه (..) وكان نازلاً عند رجلٍ من إخوانه الصالحين»[5]، قال عبيد الله «الشيعي»: «إحبسوه فما زال الصالحون يدخلون على الملوك ويعظونهم»[6] ويضيف المالكي بعد أن يذكر دعاء محمد السديري على جلّاديه: «أجاب اللّه دعوة الرجل الصالح». كما نورد هذا المقتطف من

---

(1) رياض I، ص 331ـ332؛ هذا وأورد التجاني نفس الرواية، أما الولي الذي دعا على ابن الأغلب فأورده تحت اسم حفص بن حميد (رحلة، ص 11ـ12).

(2) رياض I، ص 495ـ496؛ أما الدباغ فقال: «يجتمع فيه الصلحاء والقراء والحفاظ..» (معالم I، ص 29 ط1). كذلك ابن ناجي: «يحضره أولياء اللّه والصالحون والعلماء» (ن. م.، ص 73، ط. 1).

(3) رياض II، ص 137.

(4) ن. م.، ص 166.

(5) ن. م.، ص 171.

(6) ن. م.، ص 173.

ترجمة سعدون الخولاني (ت 324هـ/ 935م) «حدثنا أبو الحسن علي الأنصاري السائح وكان رجلاً صالحاً: كنا مع سعدون في الدور الذي كان يدور على الحصون [لتفقدها]»[1]، عندما اعتقله عبيد الله قالت أم ولده القاسم: «تأتي إلى رجلٍ صالح ولي من أولياء اللّه (..) أما تخشى أن يدعو على ولدك فيهلك»[2]. وأخيراً هذا الكلام من ترجمته لعبد الله بن محمد الأعمش الطرابلسي المتعبد العازب (ت 307هـ/ 919م) «كان عندنا رجل يقال له أبو القاسم الأندلسي صحب النساك والصالحين، طريقة الفقراء الصادقين وساح في طلب الأولياء»[3].

وخلاصة القول أننا نميل إلى اعتبار أن هذا المصطلح ـ الذي رأينا أنه يحيل إلى مشروعية نصية[4] والذي لعب تاريخياً دور المصطلح البديل[5] ـ حافظ في إفريقيّة خلال المرحلة السابقة لفترتنا لاسيما خلال المئتين الثالثة هـ/ 9م والرابعة هـ/ 10م على المعنى الذي يحيل إلى مرجعية صوفية وولائية، وإن كانت لا تزال السمات المميزة لهذه التجربة هي التعبد والزهد؛ في حين ولئن بقيت الكلمة تحيل إلى هذه المرجعية خلال الفترة الحفصية ـ والأمثلة التي أوردناها خير دليلٍ على ذلك ـ إلا

---

(1) **رياض** II، ص 257.

(2) ن. م.، ص 259. وهذه من المرات القلائل التي يرد فيها هذا المصطلح في الرياض لاسيما صيغته المفردة.

(3) ن. م.، ص 159.

(4) علاوة على الآية التي سبق ذكرها هناك حديث يستشهد به عادة واضعو كتب المناقب: «بذكر الصلحاء تنزل الرحمة»، انظر art. «Manakib», *EI²*, VI.

(5) انظر **رسالة القشيري**، ص 177: «لما مات ربيع بن خيثم [ت 67هـ من زهاد الكوفة] قالت بنية لأبيها من جيرانه يا أبت الأسطوانة التي كانت في دار جارنا أين ذهبت فقال إنه كان جارنا لصالح يقوم من أول الليل إلى آخره فتوهمت البنية أنه كان سارية».

أنها تجاوزتها لتقترن بإثيقية أشمل، فهل هذا يعتبر «تفقيراً» لمعناها أم على العكس إثراءً؟

فكلما ابتعدنا عن الزمن المؤسس لأية مرجعية ـ هنا المرجعية الصوفية ـ التي يمكن اعتبار المئة الثالثة هـ/ 9م بمثابة الفترة المؤسسة لها، يعتري المعجم المفرداتي المتصل بها تطور يمكن وصفه بأنه فقدان للصفاء الأصلي للمفردات أو أقله للمعنى الأصلي الذي اقترنت به هذه الكلمة أو تلك. علماً بأن هذا الأمر ليس في الواقع التاريخي، بالجلاء والدقة اللذين يوحي بهما التمثل النظري والمجرد له. وما سقناه أعلاه من أمثلة على ازدواجية استعمال الكلمة في الفترة الحفصية خير دليل على ذلك فهل يمكن اعتبار هذا المصطلح الذي يحدده ابن منظور بالسلب لا بالإيجاب فيعرّفه بأنه «ضد الفساد»[1]، على درجة من الاتساع يصعب معه احتفاظه بوضوح سوسيولوجي[2].

مهما يكن من أمر وسواء عكس هذا المصطلح في فترتنا المعنى «الضيق» و «القديم» للكلمة أي المقترن بالتصوف والولاية، أو المعنى الواسع و «الجديد» أي الذي يحيل إلى إثيقية أشمل ساهم التصوف الإسلامي، ليس فقط في إفريقيّة، في صياغتها عبر ما أشاعه من نماذج، فإنه كفيل بفتح آفاق جديدة أمام البحث التاريخي والأنتروبولوجي في ميدان التصوف كإثيقية وفي علاقته بالإثيقية الإسلامية الأشمل ودوره في صياغتها.

---

(1) لسان IV ط. جديدة (دار المعارف)، ص 2479ـ2480.

(2) أورد المالكي هذا القول لأحد المترجم لهم ممن توفي سنة 305هـ: «بركة الصلاح تلحق التاسع من الولد وشؤم المعاصي يضر الرابع من الولد» رياض II، ص 136ـ137 والملاحظ هنا الثنائي بركة/صلاح الذي يحيل إلى مرجعية ولائية، في حين أن الثنائي شؤم/المعاصي يحيل إلى مرجعية إثيقية أشمل.

إن الولي، وبالتحديد النموذج الذي سيبرز ويتعمم ابتداءً من المئة السابعة هـ/ 13م لاسيما في المغرب الإسلامي، لا يبدو لنا من هذا المنطلق تحريفاً للصوفي، مثلت تجربته نوعاً من السقوط إلى درك الكرامات والخوارق والابتعاد عن الرياضة أو المجاهدة الروحية وتجربة التألّه وما يرافقها من شطحات، وعن التنظير الفلسفي والأنطولوجي والتصورات الكوسموغونية؛ كما لا يبدو لنا بالمقابل أن الولي لاسيما النموذج المذكور أعلاه والذي يطلق عليه المستشرقون اسم ـ marabout ـ ظاهرةً أوسع إيبستمولوجياً من الولي الصوفي، لاستيعابها بالذات ذلك الجانب الخوارقي والخارج عن المألوف. من هنا يبدو لنا التساؤل الذي يطرحه جاك بيرك «هل كان أبو مدين قطب التصوف المغربي، «مرابطاً» (marabout) أم فقط (. .) ولياً (saint)»[(1)]، علاوةً على طابعه الاصطناعي بمعنى أنه يفرق بين مصطلحين لم تفرق بينهما لا النظرية الصوفية ولا الممارسة الروحية والاجتماعية، فإنه يعزز مقولة التعارض بين طريقين: طريق المعرفة وطريق الحب. «الحياة الروحيّة ليست خياراً بين النور والحرارة»[(2)].

---

(1) انظر: J.BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, p. 54.

(2) انظر: M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Gallimard, Paris, 1986, p. 63.

# الفصل الخامس عشر

# بين القطع والتواصل

## مقدمة

إن للتاريخ وزنه وللجغرافيا وزنها في رسم معالم التجربة الصوفية والولائية بإفريقيّة في العهد الحفصي وفي شحنها بسماتٍ خاصة ومميزة. وليس الانسجام السكاني أقل العوامل الجغرا ـ تاريخية أهمية، ذلك الانسجام السكاني الذي تميزت به إفريقيّة عن بقية بلاد المغرب الإسلامي منذ العهد الزيري (القرن الخامس هـ/ 11م) والانسجام اللغوي والثقافي وعمق تغلغل «نموذج الحضارة العربية» في المجتمع الإفريقي، وسيطرة اللغة العربية، ودور المذهب المالكي في بلورة البنية المذهبية لإفريقيّة وتوحيدها وما رافق ذلك من تهميش وتقليص للعنصر «الخوارجي». بحيث تميزت إفريقيّة منذ ذلك العهد بكونها أكثر بلاد المغرب الإسلامي انسجاماً فكرياً ومذهبياً في المنظومة الإسلامية.

كما أن قلة الحواجز الطبيعية العازلة بين سواحل البلاد ومناطقها الداخلية وبين منطقة وأخرى، وعدم ارتفاع هذه الحواجز، علاوة على أهمية النسيج المديني وقدمه، هما أيضاً من العوامل المؤثرة التي لا يمكن لمؤرخ الأفكار والظواهر الدينية والثقافية أن يتجاهلها.

وعلاوة على ذلك إن الموقع الوسطي لإفريقيّة كنقطة تلاق للمؤثرات التي مأتاها العمق الإسلامي من الشرق والمجال المغربي من الغرب، تحكّم هو الآخر في طبيعة ما انتهت إليه إفريقيّة من حلول ومن صيغ ومن نماذج في الفكر والثقافة والدين من ناحية، وفي منطق التأليف الذي يبدو أقرب إلى الضرورة منه إلى الخيار الذي يبدو لنا أنه تحكّم بالنمط الإفريقي في التعامل مع الوافد من ناحية أخرى.

ولئن سعينا من خلال هذا البحث إلى رصد وتحليل أوجه العلاقة التي نشأت بين التصوف والمجتمع الإفريقي إبّان العهد الحفصي، نحاول الآن استنباط معالم الخصوصية الإفريقيّة ضمن المجال المغربي وخصوصية الحقبة الحفصية ضمن حركة التطور العام للتصوف بإفريقيّة في علاقته بالمجتمع، في إطار إشكالية القطع والتواصل.

## 1 ـ تصوف إفريقي ذو طابع خاص

إنّ ست سمات أساسية تبدو لنا ميَّزت التصوف «الإفريقي» وعلاقته بالمجتمع خلال الحقبة الحفصية ضمن مقولة الخصوصية الإفريقيّة وهي:

1) الحركية (mobilité) وغياب الحواجز.

2) التجانس.

3) الطابع التأليفي.

4) الوسَطية والاعتدال.

5) الهضم والاستيعاب والقبول من طرف المجتمع.

6) ضعف الطموح السياسي (la prétention politique).

1) إن إحدى أبرز سمات هذا التصوف هي دون شك ظاهرة

التحرك[1] المستمر، التي ساعد على وجودها واستمرارها طوال حقبتنا، من ناحية ضعف الحواجز الطبيعية العازلة والفاصلة، ومن ناحية أخرى موقع إفريقيّة نفسها في قلب حركة سير وتنقل الرجال (بمن فيهم الصوفية) والأفكار في المغرب الإسلامي في «العصر الوسيط» باتجاه المشرق والعكس. ونحن أشرنا إلى اقتران حركة الفقراء بهذه الظاهرة، حيث كانت جماعاتهم تجوب حواضر وبوادي إفريقيّة طولاً وعرضاً للالتحاق بهذا الشيخ أو لجلب ذاك إلى منزلهم، كما ذكرنا سياحات العديد من الأولياء في أرجاء إفريقيّة قبل استقرارهم للإقراء وتربية المريدين.

2) إن هذه الحركية ما لبثت أن أثّرت على طبيعة التجارب الصوفية نفسها وساهمت إلى حد بعيد في إضفاء مسحة من التجانس عليها وفي التخفيف من حدة الحواجز بين أنماط التصوف:

- تصوف السواحل وتصوف الداخل
- تصوف أمّي وتصوف «مثقف»
- تصوف الحضر وتصوف البوادي
- تصوف الأفراد وتصوف شبه منظّم

حيث لا تبدو الاختلافات بين هذه الأنماط قاطعة ومطلقة.

لا شك أن هناك عدداً من الخصوصيات بين منطقة وأخرى، كضعف المؤثِّر الأندلسي بالقيروان إلى حدود المئة التاسعة هـ/ 15م، والتفاوت في المستوى العلمي للصوفية بين الحواضر والبوادي، وخصوصية التجارب الولائية في المحيط القبلي الأعرابي، لكن ليس أبلغ دلالة على

(1) علماً بأن هذه الظاهرة من الظواهر الملازمة لتجربة التصوف والولاية في الإسلام عموماً (بحثاً عن القطب، أو بهدف الالتحاق بشيخ للجلوس إليه) إلا أنه قد يضعف أو يقوى حجمها وتأثيرها من بلد إلى آخر حسب عوامل جغرافية وتاريخية.

التجانس العميق الذي طبع تجربة التصوف بإفريقيّة في العهد الحفصي من تلك القواسم المشتركة بين جميع المناطق والمراكز الصوفية التي وقفنا عليها: حيوية التقليد الزهدي وما أنتجه من مثال أعلى ولائي بقي حيّاً طوال المئة السابعة هـ/ 13م وحتى خلال المئة الثامنة هـ/ 14م، وانتشار التقليد الفقهي ـ الصوفي الذي عاينّاه في كامل أنحاء البلاد، وأهمية المؤثر المدْيَني.

وقد لعب فيما بعد التيار الشاذلي، وما عرفه من انتشار في كامل أنحاء إفريقيّة (في تونس وقصور الساف وصفاقس وطرابلس) دوراً محدداً في استكمال بلورة هذا التجانس وتثبيته، وفي إضفاء وحدة فكرية وروحية على التصوف الإفريقي[1].

ولقد شكلت التجارب الولائية التي شهدها الوسط الأعرابي، بوصفها تجارب لعبت دور الجسر بين «التصوف الحضري» و «التصوف البدوي» خير تجسيد لعنصر الحركية الذي أشرنا إليه ولغياب الحواجز القاطعة والمطلقة بين نمطين من التصوف دون أن ينفي ذلك وجود خصوصيات كما أسلفنا لكن الخصوصيات لا تعني القطيعة. ويتجلى ذلك في نمط انتشار التصوف بين القبائل[2]؛ ذلك النمط الذي يمكن تلخيصه بخروج المؤسس للحركة عن قومه، وسياحته، وجلوسه إلى المشايخ، في إحدى حواضر إفريقيّة أو المغرب ثم العودة إلى قومه بمثال أعلى جديد وبمشروع الهدف منه إصلاح قومه ومن صاحَبه، حيث أنه لا يبقى في بوتقة القبيلة بل يتجاوزها إلى قبائل أخرى.

---

(1) ولقد خصصنا جزءاً كاملاً (ج3) من أطروحتنا لهذه المسائل النظرية وللمحتوى الروحي للتصوف بإفريقيّة.

(2) كما يتجلى من خلال تجربتي «السنّية» و«الجنادة» وإلى حد ما في علاقة قبيلة الحنانشة بأحمد بن مخلوف الشابي، انظر أطروحتنا ج 1، ص 184ـ188.

ولئن يبدو لنا تصوّف الحواضر بوصفها مراكز صوفية كانت مسرحاً لحياة روحية صخبة وثريّة تمركزت حول الزوايا والمساجد، مغايراً عن تصوف «الداخل» لاسيما المناطق التي عاينها التجاني وتجاربها الولائية الأقرب إلى تصوف الأفراد وإلى التقليد التقوي ـ الزهدي «القديم» منه إلى تصوف شبه منظم بمؤسساته وطقوسه، إلا أن بروز هذا الأخير وانتشاره في الفترة الحفصية، فإنما تمّ بصفة تدريجية ودون القطع المطلق مع تصوف الأفراد الذي تشهد أشكال التعايش معه في عديد المراكز الصوفية على حيويته وعلى حيوية مثاله الأعلى الولائي، كما تشهد أيضاً على أن قانون التواصل هو الذي تحكّم بالعلاقة بين النمطين.

وحتى بين النمط المثقف والمنظّر من الصوفية من ناحية والنمط الأمّي أو شبه الأمّي من ناحية أخرى، فلقد شكلت فئة الصوفية ذوي الثقافة الدينية المتوسطة وما قابلها من نمط الولي المربي، وهو كما سنرى أدناه النمط الأكثر انتشاراً في إفريقيّة في الفترة الحفصية، نوعاً من الفئة ـ الجسر ودليلاً آخر على أنه هنا أيضاً لا قطع ولا حواجز لكن حلول وسطية ومناطق عبور. تماماً كما شكلت فئة الفقهاء ـ الصوفية المنتشرة في مختلف المناطق، فئة ـ جسر هي الأخرى بين دائرتي أهل الفقه وأهل التصوف.

3) أما الطابع التأليفي فيكمن بالذات في المصالحة التي قام بها التصوف بإفريقيّة بين تيارات صوفية اعتُبرت متعارضة ومتباعدة كالتيار «السنّي» والتيار «الفلسفي» والتي تبدو نظرية الشابي الصوفية خير ممثل لها. كما يمكن اعتبار ما انتهى إليه الشاذلي من تصوف شامل يحاكي العقل والقلب والنفس في آن واحد ويجمع بين البعد الإثيقي والشرعي والتّقوي والفلسفي، تعبيراً آخر عن هذه المصالحة وهذه النزعة التأليفية والتي تفسر إلى حد بعيد سرعة انتشار الشاذلية وتكاثر أتباعها ليس فقط بإفريقيّة والمغرب الإسلامي لكن أيضاً بالمشرق.

ولا شك أن الإجازة التي منحها كبار فقهاء حاضرة إفريقيّة[1] إلى أحمد بن مخلوف الشابي هي خير دليل على هذه المصالحة.

ونحن نميل إلى اعتبار الإستقرار بإفريقيّة، لفترة تفاوت طولُها، لكبار صوفية المغرب الإسلامي، من أبي مدين (ت 594هـ/ 1197م) إلى الشيخ زرّوق (ت 899هـ/ 1493م) مروراً بابن عربي (ت 638هـ/ 1240م) وأبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ/ 1258م) وابن سبعين (ت 669هـ/ 1270) والششتري (ت 668هـ/ 1269م)، وتبوؤ البلاد الإفريقيّة مكانة قطب جذب، مرتبطان بما طبع الممارسة الدينية والفكرية في إفريقيّة خلال الحقبة الحفصية من أجواء تسامح نسبي مقارنة مع بقية بلاد المغرب[2].

4) لا شك أن هذا التسامح النسبي وجد في نمط التصوف الوسطي والمعتدل الذي خلصت إليه إفريقيّة خلال الفترة الحفصية، أرضية سانحة للاستمرار. فنحن رأينا من خلال دراستنا لـ «طقوس» القوم ورياضاتهم، الطابع المعتدل لهذه الممارسات مقارنة مع مناطق إسلامية أخرى لاسيما في المشرق. فلا شطط في الطقوس ولا غلوّ في الشطحات ولا توغّل في التنظير الفلسفي ولا مبالغة في التصريف والخروج عن المألوف وخرق العادات فالتياران الملامتي والقلندري بقيا محدودين يكادان ينحصران في أحمد بن عروس وبعض أصحابه وربما بعائشة المنوبية قبل ذلك بقرنين.

---

(1) انظر الفصل XII من هذا الكتاب.

(2) وذلك سواء زمن حكم المرابطين (انظر مقتل ابن برّجان بمراكش (سنة 536هـ) ومحنة ابن قصي (ت 546هـ) صاحب خلع النعلين وهو المصنف الذي حمله ولده إلى تونس تحديداً حيث اضطلع عليه لأول مرة محي الدين بن عربي سنة 590هـ، أو في القرن الموالي فرار ابن سبعين (ت 668هـ) من المغرب الأقصى واستقراره ببجاية بإفريقيّة بالذات وفي المئة الثامنة هـ/ 14م محنة لسان الدين بن الخطيب وقتله انظر نفح الطيب ج V، ص 110ـ111 في سجنه (راجع XII من هذا الكتاب).

بحيث إن نمط الولي الأكثر رواجاً بإفريقيّة في الفترة الحفصية هو نمط الولي المربّي ذي الثقافة الدينية المرْضية، والمندمج في المجتمع من خلال ما يقدمه له من خدمات ويؤديه من وظائف وما يجسده من مثال أعلى ولائي بقي محافظاً على قسط من التورع القديم لكن أصبح يتوخى أكثر فأكثر نمط التوكل على حساب نمط الكسب، واستعاض عن مبدأ الانقباض القديم بعلاقة تعاون مع السلطة لقضاء حاجات الناس، يُجلَس إليه فيُسهم في نشر الثقافة الدينية من خلال إقرار العلم والقرآن. ولقد انتشر هذا النمط على حساب نمط الولي المنظّر[1] الذي بقي محدوداً عددياً بإفريقيّة في العهد الحفصي والذي يمثله كل من أبي الحسن الشاذلي وأحمد بن مخلوف الشابي، كما انتشر على حساب نمط الولي الأمّي[2] أو شبه الأمي الذي يُبهر ويُرهب ـ يُبهر بتصريفه لكن أيضاً بخرقه للعادات وتخريبه ويُرهب بسرعة انتقامه ـ وهو النمط الذي سيروج بُعيد فترتنا لدرجة أن الرحّالة ليون الإفريقي (الحسن الوزان) يلاحظه عند مروره على تونس ويترك لنا شهادة عنه في وصفه للقارة الإفريقيّة.

إن انتشار نمط الولي المربي علاوة على أنه تجسيد لتلك النزعة التأليفية التي ذكرناها أعلاه، حيث يمكن اعتباره نوعاً من الحصيلة

(1) إن هذا النمط هو أيضاً مرب إلا أننا نخصه بصفة «التنظير» لكونه ذُكرت له تقاييد أو مصنفات في النظرية الصوفية أو في هذا الجانب أو ذاك من التجربة الصوفية، بغض النظر عن الطابع الطريف لهذه الآثار أو الإسهامات، ولتمييزه عن الولي المربي فقط، أي ممن لم تُذكر له مؤلفات ولم يكن من أصحاب النظريات الصوفية.

(2) كنا وقفنا في أطروحتنا على بعض العينات عن هذا النمط في بجاية والقيروان وتونس (راجع الفصل VIII)؛ علماً بأنه مع الزمن يبدو أن الثقافة الدينية في أوساط «المرابطين» كانت أصبحت على درجة من التردي مما دفع الفقيه الشبيبي (ت 782هـ) بالقيروان إلى تأليف «كراسة» في سنن الصلاة وفرائضها لكي «تخرجهم من طور الجهالة» (معالم IV، ص 223).

للنمطين الآخرين أخذ عن الأول شيئاً من مستواه الفكري والنظري لكن دون مبالغة وعن الثاني بعضاً من تصريفه وانتقامه لكن دون شطط، فإنه يجسّد فكرة الوسطيّة. وهنا بالذات تبرز لنا خصوصية إفريقيّة مقارنة بالمغرب الأقصى الذي على حد تعبير حليمة فرحات تحكّم في تصوفه «تياران عميقان»: تيار مثله أبو يعزى البربري والأسود والأمي الذي عاش باتصال مع الطبيعة، وتيار مثله أبو مدين العربي ـ الأندلسي، العالم والفقيه، والشاعر الواسع الثقافة[1].

هذا الكلام يفسح المجال لتطوير فكرة «الوسطية الإفريقيّة» في مجال التصوف[2]. والجدير بالذكر أن هذا النمط الوسطي، نمط الولي المربي الذي قد يجمع في شخصه عِلْمي الفقه والتصوف والذي عاينّا مدى رواجه وانتشاره، هو بالذات النمط الذي عملت إفريقيّة على ترويجه خلال المئة الخامسة هـ/ 11م عندما كانت حركة التأثير تنطلق من إفريقيّة باتجاه المغرب الأقصى، حيث عمل صوفية إفريقيّة على نشر الثقافة الدينية بين قبائل البربر وتربيتهم على حد سواء على علم التصوف وعلوم الفقه[3].

5) هنا بالذات في هذه العلاقة بين أهل التصوف وأهل الفقه وفي موقف هؤلاء من أولئك، تكمن إحدى خاصيّات تجربة التصوف والولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي ألا وهي طغيان جوانب القبول والهضم والاستيعاب على جوانب النبذ والرفض والصراع. وليست «قضية» أحمد بن

---

(1) انظر: H. FERHAT, *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles, op cit*, p. 18.

(2) هل تتجاوز هذه الفكرة دائرة التصوف وتصبح بالتالي أقرب إلى المقوم الأنتروبولوجي في «الشخصية الإفريقيّة»؟

انظر: L. AMRI, *Pour une sociologie des ruptures: La Tribu au Maghreb Médiéval*, Université de Tunis I, 1997, p. 123-124.

(3) انظر التادلي، التشوف، ص 93 وابن قنفذ، أنس، ص 107.

مخلوف الشابي التي أشرنا إليها أعلاه، ورأي ابن خلدون الفقيه والمؤرخ في التصوف والمعبَّر عنه في كل من **شفاء السائل والمقدمة**، وحكم قاضي الجماعة الرصّاع على أهل التصوف وأهل الحال والجذب، سوى أمثلة وشواهد على هذا القبول وهذا الهضم[1].

6) أما في علاقة التصوف بالسياسي فإن ما يميز تجربة الولاية بإفريقيّة عن قرينتها بالمغرب الأقصى هو ضعف الطموح السياسي في الفترة الحفصية، بحيث ولئن أصبح الولي يمارس سلطة وسيطرة دخلت في علاقة تنافس أحياناً مع السلطة السياسية للدولة، ولئن اقتحم كافة مجالات الحياة الاجتماعية وتدخّل فيها وأثّر على النحو الذي رأيناه، إلا أن السلطة السياسية في حد ذاتها، لم تشكل كما بالمغرب الأقصى[2]، رهاناً أو مطلباً بالنسبة للأولياء والصوفية. وعدم «تسييس» الولاية بالمعنى الذي ذكرناه أعلاه وعلى النحو الذي عرفته بالمغرب الأقصى في نفس الفترة لاسيما مع حركة الشرفاء، وبقاؤها في الدائرة الروحية والثقافية ومع اضطلاعها بدور اجتماعي وسياسي تفاقم تأثيره، هو أيضاً خصوصية إفريقيّة ضمن المجال المغربي.

فباستثناء تجربة «السنّية» ودخولها في صراع مفتوح مع عامل الزاب ابن مزني ثم تحولها إلى مطية للصراع بين أبي تاشفين صاحب تلمسان والدولة الحفصية[3]، يجب انتظار المئة العاشرة هـ/ 16م حتى نرى بإفريقيّة مع تجربة الشابية بقيادة عرفة بن أحمد بن مخلوف الشابي الصوفي

---

(1) علماً بأن هذا لا يستثني وجود نزاعات وتناقضات وخلافات أشرنا إليها في الفصل XI، إلا أننا نعتقد أن جوانب القبول كانت هي الطاغية.

(2) انظر: H. FERHAT, *op cit*, p 22.

(3) انظر ابن خلدون، عبر، VI، ص 84.

الشهير قيام حركة سياسية في الوسط الولائي معارضة للسلطة المركزية ما لبثت أن استقلت عنها متخذة من القيروان عاصمة لها[1].

هذه بعجالة بعض مقومات الخصوصية الإفريقيّة في التجربة الولائية في الفترة الحفصية ضمن المجال المغربي. فهل مثلت هذه الحقبة خصوصية ما بالنسبة للتطور التاريخي العام للتصوف والولاية بإفريقيّة؟

## 2 ـ المرحلة الحفصية من تطور التصوف في إفريقيّة: مرحلة مفصلية

إن أهمية وخصوصية الحقبة الحفصية في تاريخ التصوف بإفريقيّة وفي نسق تطوره، تكمن في كونها مرحلة مفصلية توسّطت مرحلتين أساسيتين: مرحلة التصوف غير المؤسس (non institutionnalisé) وذي الطابع الفردي ومرحلة التصوف الطرقي. فهي ليست خلافاً لما يُعتقد[2]، بالفترة المؤسسة للتصوف بإفريقيّة[3] والذي وُجِد منذ المئة الثالثة هـ/ 9م بالبلاد، إنما تمثل بالذات دخول التصوف مرحلة البناء النظري والمؤسسات، وظهور بوادر التنظيم.

فعشيّة الفترة الحفصية كان التصوف متفرداً دون شك كظاهرة روحيّة، اقترنت بهياكل أوليّة، وعرفت أولى صراعاتها مع جماعة الفقهاء، وأنتجت نماذج ولائية خاصة بإفريقيّة وبدأت تستقطب أعداداً غفيرة من العامة، في

---

(1) علماً بأن القاعدة القبلية التي قامت عليها تجربة الشابية كانت قبيلة الحنانشة، لاسيما أحد بطونها، المقانعة، انظر حولها: MONCHICOURT, *Etudes Kairouanaises, Kairouan et les Chabbia*, Tunis, 1939.

(2) انظر: BRUNSCHVIG, *op. cit*, II, p. 317.

(3) الذي وقفنا على بدايته في أطروحتنا، انظر الفصل II: التصوف بإفريقيّة من القرن الرابع هـ/ 10م إلى القرن السادس هـ/ 12م أو تصوف الأفراد.

نفس الوقت الذي تزايد فيه تدخل الأولياء في الحياة الاجتماعية وأخذت معه البنية الخوارقيّة بالتشعب. إلا أن هذا التصوف لا تزال تنقصه مؤسسات خاصة به و «مدارس» فكرية ونظرية وبوادر تنظيم، وجملة من الطقوس الخاصة وشبه المقننة، وموقع معترف به في الحياة الثقافية والدينية، وحضور اجتماعي مكثف واستحواذ الولي على مقومات السيطرة في المجتمع ودخول الأولياء فضلاً عن المؤسسات والتيارات الصوفية والطقوس والأذكار في دورة الفترة الطويلة. وهذا بالذات ما ستوفره الحقبة أو المرحلة الحفصية من حركة التطور العام للتصوف بإفريقيّة.

ولئن لم يؤسس صوفية الفترة الحفصية وأولياؤها أية طريقة من الطرق التي تنتسب إليهم وتحمل اسمهم، ويتوهّم البعض خطأ أنها أحدثت في زمنهم، فما كان لهذه الطرق أن ترى النور لولا وجود ولي ملهم ونواة صلبة من الأصحاب والتلاميذ وزاوية تهيكلَ وتنظَّمَ حولها عدد من الطقوس المسارية والتعبدية وجملة من الامتيازات والإعفاءات الاقتصادية وانتعاش ظواهر التوكل على حساب ظاهرة الكسب.

ولئن قد تعزز هذه العناصر مقولة القطع مع المرحلة السابقة، فإننا رأينا أن المرور تاريخياً من مرحلة إلى مرحلة ومن نمط من التصوف إلى نمط آخر ومن مثال أعلى ولائي إلى مثال أعلى آخر، تحكمت فيه في كثير من الأحيان قوانين التواصل. فالزاوية في طور ظهورها الأول وجب عليها التعايش مع مؤسسات قديمة، وكانت هي نفسها لا تزال تحمل سمات هذه المؤسسات[1]. كما أن مؤسسة الرباط أظهرت حيوية وقدرة على التطور والتأقلم مع المرحلة الجديدة. ونحن أشرنا إلى مختلف أشكال التداخل والتعايش بين نمط تصوف الأفراد ونمط التصوف شبه

(1) انظر الفصلين III وIV من هذا الكتاب.

المنظّم، وعلى مدى حيويّة المثال الأعلى الولائي القديم الذي بقي يفعل ويؤثر طوال المئة السابعة هـ/ 13م كما أن عناصر منه بقيت حية حتى خلال المئة التاسعة هـ/ 15م[1].

فالطابع الحرّ والمرن لا يزال يطبع العلاقات بين الشيخ ومريديه رغم بوادر التقنين، كما أن مصطلح «طريقة» لا يزال يقترن بأبعاد مسارية ونظرية في الفترة الحفصية رغم ما بدأ يعتريه من بوادر التنظيم أو الانتظام في سلك شيخ من الشيوخ.

لكن لا بد من الإقرار أن تطورات جوهرية تمثل قطعاً مع المرحلة السابقة وقعت في العهد الحفصي وأن هذه التحولات بدت وكأنها أصبحت غير قابلة للتراجع. فالزاوية مؤسسة جديدة كلياً والزاوية الإفريقيّة في المئة الثامنة هـ/ 14م تمثل في عدة نواح قطعاً مع جدتها الأولى سواء على مستوى وظائفها أو مواردها وما أصبح يكتنفها من طابع قار، وما تعكسه بالنسبة للتصوف والولاية من درجة اندماج في المجتمع؛ كما أن الزاوية ـ المدرسة مؤسسة جديدة كلياً تشهد هي الأخرى على أن التصوف أصبح جزءاً من المشهد العمراني الحفصي، كما أنها تشهد على مدى اندماجه في الحياة الثقافية والدينية. ولئن يمكن إلى حد ما اعتبار تعظيم الأولياء وأدب فضل الزيارات من الظواهر الموروثة إلا أن الرواج الذي شهده هذا الأخير، بارتباط مع تفاقم ظواهر تعظيم الأولياء والوظائف الموكولة إلى هذه الزيارات التي تتوقف نجاعتها على مدى احترامها لطقوسية محددة عرفت بداية تقنين، يمكن اعتباره من التطورات الجديدة خلال الفترة الحفصية. كما أن ظهور الأوراد والأذكار الخاصة بهذا الولي أو ذاك هي الأخرى من الظواهر الملفتة والطريفة في آن والتي سوف تلعب دوراً محدداً في بروز الطرق في المرحلة اللاحقة.

---

(1) نفس الفصلين، وانظر أيضاً الفصل XI.

أما دور الولي في المجتمع ومكانته فيه وما أصبح يجسّده من سلطة وما يمارسه من سيطرة، فكلها من صميم خصوصيات الفترة الحفصية مقارنة بما سبقها وتمثّل قطعاً معها؛ ولئن يمكن العثور عند محرز بن خلف على بعض مقوّمات هذا الدور وهذه المكانة، إلا أنه لا سبيل إلى مقارنتهما لا ببروز سلطة الولي كسلطة تنازع في آن سلطة الفقهاء والقضاة وسيطرتهم، وسلطة الدولة وسطوتها، ولا بالحضور المكثَّف للولي في المجتمع الحفصي حيث لا يخاض في أي شيء من القضايا العامة والخاصة قبل العودة إليه واستشارته والاطمئنان إلى رأيه[1]، مع ما يعكسه ذلك من تطور على مستوى وظائف الولي لجهة تشعبها وبروز وظائف جديدة[2]؛ وهو الحضور الذي يمثل نموذج الولي ـ المتنبىء أحد أطرف إفرازاته.

وحتى مثال الولي الذي «اخضرّ جسمه مما نهكته العبادة» والذي «يرى أهله وولده في السنّة مرة واحدة ثم يخرج عنهم إلى سياحته» والذي «أخلق السهر وجهه» والذي لا يوقد ناراً أربعين سنة، والذي إذا سمع قارئاً يقرأ، يخرّ صعقاً فيُحْمَلْ إلى داره فيموت قبل وصوله إليها[3]، فإن هذا المثال يبدو وكأنه ولّى لغير رجعة، ويتحكّم بالعلاقة بينه وبين المثال الأعلى الولائي الجديد كما برز ابتداءً من المئة الثامنة هـ/ 14م قانون القطيعة، رغم بقاء مقوّمات منه في شكل رواسب أشرنا إليها؛ وحل مكانه كما رأينا الولي المتوكل الذي يعيش من الفتوح والعطاءات، والمقايض للكرامات، والولي الذي يزدحم على بابه «أرباب الحوائج» على النحو الذي وصفه الراشدي في مناقب ابن عروس والولي «المتملّق»

---

(1) على النحو الذي جسده ابن عروس مثلاً «انظر الفصل IX من هذا الكتاب.

(2) انظر نفس الفصل.

(3) وهو النموذج الذي تناولناه بالتحليل في الفصل II من أطروحتنا.

للحكم على النحو الذي وصفه إمام القديدي (ت 699/ 1299) وجامع كراماته أبو العباس أحمد بن غانم الحضرمي قائلاً: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان وأخذنا مرتبه وتملّقنا له»[1]، والولي «الجزار»[2] الذي يرهب الناس بسرعة تبدُّل خاطره وصولته.

وهنا لا بد من الإشارة إلى التحول الذي عرفه الخطاب المناقبي نفسه الذي أصبحت وظيفته أكثر فأكثر صياغة جدلية الاعتقاد والانتقاد على قاعدة الخوف إلى جانب المحبة. كما أصبحت تهدف خاصة إلى إبهار الجمهور بشخصية الولي الخارقة والترويج له بواسطة إظهار قدراته التي منَّ بها الله عليه وكراماته الناجعة تلبية لحاجيات معتقديه، وإقناع منتقديه بولايته واصطفائه، أكثر من رسم معالم شخصية مثالية يُهتدى بها ويُحتذى مثالها.

ولا شك أن اتجاه التطور الذي عرفه مصطلح «مرابط» وما اقترن به من معان، هو تجسيد لإشكالية التواصل والقطع التي تحكمت بتطور التصوف بإفريقيّة من المائة الثالثة هـ/ 9م إلى المائة التاسعة هـ/ 15م، ودليل على أن هذا التطور لا يمكن فهمه بواسطة أحد هذين المقوِّمين دون الآخر، في علاقة جدلية وتضامنية. فبعد أن التصقت صفة «المرابط» بمؤسسة محدّدة عُرفت بها (الرباط)، تطورت هذه الصفة بالتوازي مع اقتران وظيفة المرابطة بأبعاد جديدة وخروجها عن النطاق الضيق للمؤسسة الأم واقترانها بمؤسسات أخرى، في نفس الوقت الذي شهدت فيه المؤسسة الأم نفسها تطوراً في وظائفها وطبيعة نزلائها، بحيث لم تعد صفة المرابط تحيل لا إلى المؤسسة (الرباط) ولا إلى الوظيفة (المرابطة) بل تجاوزتها لتصبح مرادفة لصفة الولي.

---

(1) **معالم IV**، ص 124 وانظر الفصل X من هذا الكتاب.

(2) وهو التعبير المنسوب إلى عائشة المنوبية في مناقبها، ص 15.

# الخاتمة العامة

إن هذه الدراسة سمحت لنا بالخروج بعدد من الاستنتاجات التي تبقى رهن التعميق والتأكيد من خلال أبحاث أخرى:

* إن مسألة العلاقة بين الفقهاء والأولياء عوملت إلى حد الآن بشيء من الابتذال والتبسيط المقترنَيْن بمقاربة إطلاقية أسّست على مبدأ التناقض المطلق والدائم بين الفئتين. ولقد سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف على مدى تشعب المسألة على النحو الذي بيناه[1]، وفي نفس الوقت فسحت المجال لتوسيع الإشكالية إلى إشكالية الفقهاء كفصيل من النخبة المثقفة في المجتمع الحفصي وما سمح به هذا التوسيع من إثراء لمقاربتنا ومن ملائمة أكبر مع الواقع التاريخي.

بحيث فتحت هذه الدراسة المجال لاستخلاص مستويين يمكن من خلالهما مقاربة مسألة علاقة أهل الفقه بالتصوف:

1) مستوى إثيقي انطلاقاً من مفهوم الإثيقية الإسلامية كما استخلصناه من مصادر الفترة وكما تصورها أصحاب هذه المصنفات من فقهاء وقضاة ومؤرخين ورحّالة، تقوم على عنصرين أساسيين: الشريعة والحقيقة، وتتجاوز في نفس الوقت كلاً من المقوّمين، مأخوذاً على حدة، لتؤسس

---

(1) انظر مقدمة الباب الخامس.

بالذات على العلاقة بينهما، تلك العلاقة التي يتحكم فيها قانون أو مبدأ الضرورة (un principe de nécessité) على النحو الذي رأيناه عند التادلي بن الزيات في ترجمته لأبي محمد عبد العزيز التونسي (ت 486هـ/ 1093م) وهو ما عكسه اتجاه تطور مصطلح «صالح»، الذي بعد أن اقترن في السابق بمعنى الولي أو الصوفي، شهد خلال الفترة الحفصية اتساعاً في مجاله الدلالي، بالتوازي مع عملية اندماج التصوف والولاية في المجتمع، وما حققه نموذج الولي من نجاح ومن «اعتداء» على النماذج الأخرى، فبرز مصطلح «الصالح» وقد فقد شيئاً من صفاته الأصلي ومن شحنته «الصوفية» ليقترن بأبعاد إثيقية وليتحوّل إلى ذلك المصطلح ـ الجسر؛ مما يفتح في رأينا المجال أمام البحث التاريخي والأنتروبولوجيا التاريخية، لتطوير إشكالية الصلاح في إطار مقاربة للإثيقية الإسلامية في «العصر الوسيط».

2) مستوى «جمالي» إن صحّ التعبير يقوم على رؤية أو تصور مصادر الفترة و «نخبها» للمجتمع المثالي، بوصفه مجتمع يقوم على مبدأ التوازن بين كفّتيه: كفّة الفقهاء وكفّة الأولياء، أو ما عبرنا عنه بالمجتمع ذي الجناحين: جناح الفقهاء وجناح الأولياء. إذن نظام مثالي لا يستقيم إلا بتوفّر هذين المقومين ونحن هنا نرى أن مبدأ الضرورة يقترن أيضاً بمبدأ النجاعة أو الفعالية (un principe d'efficacité) حيث بغياب أحد المقومين، ينخرم التوازن ويُفقد، ويفسد النظام المثالي.

* لا شك أن اعتبار الفقهاء جزءاً من «النخبة المثقفة» لتلك الفترة بالمفهوم الذي حددناه وللدوافع التي بيناها[1]، من شأنه أن يفتح هو الآخر آفاقاً جديدة أمام البحث التاريخي، فهنا أيضاً كانت هذه «الفئة»

(1) انظر الفصل XIII.

ضحية إسقاطات حيث وقع تهميشها وحصر دورها في الدائرة الدينية وأُغفل واقع أساسي في تاريخ البلاد الإسلامية في «العصر الوسيط» ألا وهو أن العديد من أفراد «النخبة المثقفة» في المجتمع هم من الفقهاء.

وأبلغ دليل على ذلك، هو الكيفية التي وقع فيها إلى الآن تناول ابن خلدون من طرف التيار الاستشراقي «الكلاسيكي» حيث أُغْفل هذا البعد الأساسي في هويته وفي شخصيته لفائدة تضخيم الجوانب العقلانية وغير الدينية[1].

ومن شأن هذه المقاربة أن تثري طرح مسألة العقلية والسلوكيات الدينية عند الخاصة، كمساهمة في تاريخ العقليات بإفريقيّة والمغرب الإسلامي في «العصر الوسيط»، تلك العقلية التي كثيراً ما وقعت مقابلتها ومعارضتها بالعقلية والسلوكيات الدينية عند العامة التي حُكم عليها بأنها منافية للعقل وانحدرت بالتصوف إلى درك الخرافات والشعوذات والغيبيات[2] وصُنّفت في خانة «الديانة الشعبية».

حيث سمحت لنا هذه الدراسة بأن نتبين مدى مشاركة «الخاصة» في ظاهرة تعظيم الأولياء، ومدى اعتقاد أفرادها بالأولياء وفضلهم وكراماتهم، وعدم التواني عن اللجوء إلى الأولياء في محنة أو مشكلة تعترضهم، والتضرّع عند قبورهم والتبرك بهم، مما يدفعنا إلى مراجعة التقسيمات المعهودة بين العقلية والسلوكيات الدينية عند العامة والعقلية والسلوكيات الدينية عند الخاصة؛ ونحن أشرنا إلى مدى القرابة بين الخطاب المناقبي البحت والخطاب عن الأولياء في كتب التاريخ والتراجم والرحلة بحيث

---

(1) انظر: A. CHEDDADI, son «Introduction» à IBN KHALDUN, *Le voyage d'Occident et d'Orient: autobiographie*, Sindbad, Paris, 1980, p. 11-26.

(2) انظر مقدمة كل من النيال لمصنفه **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلام**، والفاسي محقق كتاب **التشوق** والطنجي لكتاب **شفاء السائل**.

تنتفي أحياناً الحدود والخطوط البيانية ونصبح وكأننا أمام خطاب واحد متجانس في آليات إنتاجه وما يتحكّم فيه من هواجس ودوافع وما يؤديه من وظائف. مما يفتح المجال عريضاً أمام إشكالية «المثقف» المسلم في «العصر الوسيط» في علاقته بالدين، بالغيب، بالسلطة، وبالمجتمع.

* إن هذه الدراسة سمحت لنا أيضاً أن نستشفّ أهمية القيام بمقاربة للعلاقة بين النمط الولائي والنمط النبوي وبتحليل لفحوى العلاقة بين الولاية والنبوة التي تبدو لنا من خلال مقاربتنا لسيَر أوليائنا ـ وإن لم يتسع المجال للخوض في هذا الموضوع باستثناء بعض الإشارات ـ أنها تتأرجح بين التماثل والتنافس، وبين الإعلان الواعي لأسبقية النبي والتكريس اللاواعي لأفضلية الولي. وليس الحضور المميز في المسار الولائي وفي البنية الخوارقية لشخصية الخضر، مرشد الأنبياء الذي نراه يتحول إلى مرشد الأولياء، سوى دليل على هذه الازدواجية: إرادة في التماثل وواقع التنافس.

* ومن الظواهر الملفتة التي سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف عندها وإن باقتضاب، هي مسألة «العنف المقدّس» أي العنف المنسوبة ممارسته إلى الأولياء وما اقترنت به هذه الممارسة من آليات أهمها الدعاء. من هنا نستشفّ أهمية التعمق في هذه المسألة التي لعبت دوراً أساسياً في ممارسة الولاية بإفريقيّة في الفترة الحفصية وفي إحكام سيطرة الأولياء على المجتمع وربما في تفاقم دورهم في الفترة اللاحقة.

كما يبدو لنا من المفيد دراسة الموضوع من زاوية أنتروبولوجية لمعرفة ما إذا كان هذا العنف المنسوب إلى الأولياء والموجّه أساساً ضد السلطة السياسية وأعوانها وضد بعض الشرائح الاجتماعية (كالأعراب مثلاً)، شكلاً من أشكال انتقام المجتمع بواسطة الأولياء من العنف المسلط عليه والممارس من طرف السلطة السياسية، أو من طرف تلك الشرائح الاجتماعية.

* إن هذا البحث الذي شكّلت كتب المناقب أحد مصادره الرئيسية سمح لنا بالوقوف على الأهمية التاريخية لهذه المصادر من حيث أن فائدتها في ما تخبرنا بصورة غير مباشرة وغير معلنة عن واضعيها وهواجسهم، وظروف إنتاج الخطاب المناقبي ودوافعه ووظائفه، وبالتالي عن المجتمع، تكاد تضاهي فائدتها في ما تنقله أو ترويه من أخبار عن الأولياء والصوفية. من هنا أهميتها الحيوية، والتي لم تراعَ إلى حدّ الآن حق مراعاة، في أية مقاربة تاريخية ـ أنتروبولوجية. هذا علاوة على ما تزخر به من معلومات حول النواحي العمرانية والاقتصادية وغيرها مما يُعرف بالـ Réalia.

إن التماثل مع الزمن المؤسس ومع النص المؤسس ومع الولاية المحمدية، لا يمكن أن نحشره دائماً في خانة البحث المصلحي والجاف عن مشروعية بل إنه شعور صادق نابع عن اعتقاد حقيقي لدى أصحاب هذه المصنفات ـ الذين ينتمون في كثير من الأحيان إلى «النخبة المثقفة» ـ في كمال هذا الزمن الأول وفي طابعه المثالي والنموذجي وفي الصفة النموذجية المثالية للولاية المحمدية.

* وأخيراً لقد مكنتنا هذه الدراسة من اختبار مدى نجاعة «سوسيولوجيا الكاريزما» عند فيبر وما استنبطه من أدوات للتحليل ومن مفاهيم ومن نظام تأويلي، في مقاربة تجربة الولاية في الإسلام. لقد أشرنا إلى مدى ملاءمة مفهوم الزعامة والزعيم في تجربة الولاية كما ورد في أنس الفقير لابن قنفذ[1]، لمفهوم Führer عند فيبر. وهذا يعزز قناعتنا بأهمية وضرورة انفتاح علم التاريخ على العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى لاسيما منها الأنتروبولوجيا، في مقاربة الظواهر الدينية.

(1) «فمن كانت له حاجة من أمور الدنيا فليذكرها لنسأل الله (..) فيها وهذا لا يقوله إلا زعيم في الرجال» أنس، ص 22.

وفي الختام، لا تعدو هذه الدراسة أن تكون سوى محاولة للإجابة عن بعض التساؤلات وطَرق عدد من الإشكاليات كان يحدونا طوال قيامنا بها أمل وطموح: التمكّن من النفاذ إلى ظاهرة الولاية في علاقتها بالمجتمع الحفصي ـ أزماته، فئاته الاجتماعية، ثقافته، علاقته بالمقدّس، علاقته بالغيب، عقليته الدينية، علاقته بالسلطة ـ ومدى تأثيرها فيه وتأثّرها به، أما الصعوبة، كل الصعوبة فكانت في الموازنة بين ما يفترضه البحث من شحنة «عاطفية» ومن «التحام» بالموضوع، وما يستوجبه من «خيانة» أي من المحافظة على شيء من المسافة تمكننا بالذات من معاملته كموضوع قابل للتحليل بأدواته الجافة، وخاضع لأدوات النقد التاريخي ولعمليات التنميط والتصنيف وغيرها من أساليب التجريد؛ عملية عسيرة ليست دون شك في مأمن من «المطاعن». هذا أمر موكول إلى القارىء البت فيه، وإلى أبحاث أخرى تجاوزه.

# المصادر والمراجع[1]

## I ـ المصادر

### 1 ـ المصادر المخطوطة[2].

### أ ـ مخطوطات الفضائل والمناقب[3].

**الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية تأليف أبي زيد عبد الرحمان بن** محمد الدباغ، (م) 17944، الأوراق 149، د.ك.و.

**تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي**، (م) 18555، ص 7أ-16ب و(م)18221، ص28أ ـ 40أ، و(م)18441، ص67-72 د.ك.و.

**ذكر مشايخ الشرف** تأليف الحميري ابن الصبّاغ (محمد ابن أبي القاسم)، (م) 18555، ص 16 ب ـ 19 ب و (م) 18221، ص 40 أ ـ 43 ب، د.ك.و.

**ذكر وفاة أحمد السقا**، (م) 18419، ص 49 أ ـ 49 ب و (م) 18555، ص 175 أ، د.ك.و.

---

(1) هذه القائمة مكملة لما ورد في الهوامش من مصادر ومراجع.

(2) جميع هذه المخطوطات ـ التي جلها من مجموعة حسن حسني عبد الوهاب(ح.ح.ع.الو.) وبعضها الآخر من رصيد المكتبة العبدلية ـ موجود بدار الكتب الوطنية (د.ك.و.)، تونس.

(3) نذكر هذه المخطوطات على قاعدة مواضيعها (حسب التسلسل الأبجدي للكنية أو اللقب أو المعلم) لا مؤلفيها (على أن نذكر هؤلاء قدر الإمكان) وذلك تيسيراً لعملية الرجوع إليها حيث إنها عرفت بصفتها هذه، لا بواضعيها.

**ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنائه** (م) 18555، ص 21 ب ـ 24 أ و (م) 18221، ص 55 أ ـ 58 أ، د.ك.و.

**مجموع الفضائل في سر منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق** (م) 18039، د.ك.و.

**مناقب (أبي سعيد) الباجي**، تأليف الهواري (علي ابن محمد بن أبي القاسم)، (م) 17945، ص 1 ب ـ 17 أ و (م) 18419، ص 34 ب ـ 49 أ و (م) 18105، ص 40 أ ـ 49 ب، د.ك.و.

**مناقب (سالم) التباسي** (م) 18555، ص 190 ب ـ 198 أ، د.ك.و.

**مناقب (أحمد) التباسي**، تأليف ابن ميمون المغربي (أبي الحسن علي) (م) 18110، د.ك.و.

**مناقب جامع الصفصافة** تأليف الحميري ابن الصبّاغ (محمد ابن أبي القاسم)، (م) 18221، ص 43 ب ـ 46 أ، د.ك.و.

**مناقب (محمد) الجلّاز**، تأليف الهواري (علي ابن محمد بن أبي القاسم) (م) 17945، ص 39 ب ـ 40 ب و (م) 18419، ص 32 ب ـ 34 أ و (م) 18105 ص 36 ب ـ 39 ب، د.ك.و.

**مناقب (أبي عبد الله بن سلامة) الحبيبي**، تأليف الحميري ابن الصبّاغ (محمد بن أبي القاسم)، (م) 18555. ص 94 ب ـ 98 ب، د.ك.و.

**مناقب أبي حديد**، (م) 18555، ص 179 ب ـ 182 ب، د.ك.و.

**مناقب (أبي الحسن علي) الحطاب**، (م) 18419 ص 22 ب ـ 32 أ و (م) 18555، ص 182 ب ـ 190 ب، د.ك.و.

**مناقب (محرز) ابن خلف**، تأليف الفارسي محمد ابن الحسن، (م) 18441، ص 23 ب ـ 42 أ و (م) 18419، ص 1 ب ـ 17 ب و (م) 18105، ص 5 أ ـ 33 أ، د.ك.و.

**مناقب (أبي هلال عياد) الزيات**، (م) 18555، ص 4 ب ـ 7 أ و (م) 18441، ص 45 ـ 48، د.ك.و.

**مناقب (علي) السفّاج**، (م) 18555، ص 166 أ ـ 171 ب، د.ك.و.

**مناقب (أبي العزايم ماضي) ابن سلطان**، تأليف الحميري ابن الصبّاغ، (م) 18555، ص 88 ب ـ 94 أ، د.ك.و.

**مناقب (أبي الحسن حسين عرف) السيجومي**، (م) 18555، ص 198 أ ـ 202 ب، د.ك.و.

**مناقب (أبي الحسن) الشاذلي**، تأليف الحميري ابن الصبّاغ، (م) 18555، ص 30 ب ـ 81 ب و (م) 18221، ص 58 أ ـ 115 أ و (م) 17945، ص 17 ب ـ 25أ. د.ك.و.

**مناقب (معاوية) ابن عتيق**، (م) 18105، 33 ب ـ 36 ب، د.ك.و.

**مناقب (مبارك) العجمي**، تأليف الحميري ابن الصبّاغ، (م) 18555، ص 1 ب ـ 4 ب، د.ك.و.

**مناقب (أبي عمران موسى) الغفاري**[1]، تأليف الهواري (علي ابن محمد بن أبي القاسم)، (م) 18441، ص 48 ـ 54، د.ك.و.

**مناقب (أبي الحسن علي) القرجاني**، (م) 18555، ص 175 ب ـ 179 ب، د.ك.و.

**مناقب أبي مدين**، (م) 18555، ص 98 ب ـ 102 أ، د.ك.و.

**مناقب (أبي العباس) المرسي**، تأليف الحميري ابن الصبّاغ، (م) 18555، ص 81 ب ـ 88 ب، د.ك.و.

**مناقب (عبد الوهاب) المزوغي**، (م) 18555، ص 122 ب ـ 142 ب، د.ك.و.

---

(1) هكذا ضبطه الوزير السراج في حلل III، (م) 5261، ص 90 أ، وقد يذكر أيضاً الغماري.

**مناقب المغارة التي بجبل الزلاج**، (م) 18221، 47 أ ـ 55 أ و (م) 18555، ص 24 أ ـ 30 ب، د.ك.و.
**مناقب (أبي عبد الله محمد) المغربي**، (م) 18441، 14 ب ـ 23 ب، د.ك.و.
**مناقب (أبي عبد الرحمان) المناطقي**، (م) 18441، ص 43 ـ 44، د.ك.و.
**مناقب (عائشة) المنوبية**، (م) 17945، ص 25 أ ـ 39 أ و (م) 18221، ص 1 ب ـ 28 أ، د.ك.و.
**مناقب (أبي الحسن علي) النفطي**، (م) 18555، ص 202 ب ـ 206 أ، د.ك.و.
**مناقب أبي يعزى**، (م) 18555، ص 206 ب ـ 208 أ، د.ك.و.

**ب ـ المخطوطات الأخرى**

الأبيّ، **تفسير** (م) 10110، د.ك.و.
البرزلي، **نوازل** ج I و III (م) 5431 و4851، د.ك.و.
السرّاج، **الحلل السندسية** ج III (م) 5261، د.ك.و.
ابن عرفة الورغمّي، **المختصر** ج II، (م) 10845، وج IV (م) 6224، د.ك.و.
الكمشخانوي (أحمد ضياء الدين)، **جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأصنافهم وأصول كل طريق** (م) 18054، الأوراق 69، د.ك.و.

**2 ـ المصادر المطبوعة[1]**

ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، دار صادر، بيروت، 1992.

(1) حسب التسلسل الأبجدي للألقاب والكنى آخذين بعين الاعتبار اللقب أو الكنية مما يلي مباشرة «ابن» ودون مراعاة لهذا الأخير على سبيل المثال أدرجنا ابن خلدون في حرف «خ» لا في حرف «إ».

البلوي، **تاج المفرق في تحلية علماء المشرق**، المغرب، د.ت، ج2.
التادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى عرف بابن الزيّات)، **التشوّف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد توفيق، الرباط، 1984.
التجاني (أبو محمد عبد الله)، **الرحلة**، تقديم وتحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الط. 2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980.
التنبكتي (أحمد بابا)، **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
ابن الجوزي البغدادي (أبو الفرج عبد الرحمان)، **تلبيس إبليس**، مكتبة المدني، جدة، 1983.
حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ط. إسطنبول، 1943.
ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1966، 5ج.
**أخبار الحلّاج**، حققه لويس ماسينيون، Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1975, 3ème ed.
ابن الخطيب (لسان الدين)، **روضة التعريف بالحب الشريف**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد الكتّاني، دار الثقافة، بيروت، 1970، ط1،، 2ج.
ابن خلدون (عبد الرحمان)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951.
ابن خلدون (عبد الرحمان)، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تقديم وتحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، إسطنبول 1958، 4ج.
ابن خلدون (عبد الرحمان)، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**:
1) دار الكتاب اللبناني، بيروت 1959.

2) تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكّار، دار الفكر للنشر، بيروت 1988 (ط.ب.).
ابن خلدون (عبد الرحمان)، **المقدمة**:
1) دار الجيل، بيروت، د.ت.
2) الدار التونسية للنشر، 1984.
ابن خلّكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت د.ت.
ابن خليل (عبد الباسط)، **الروض الباسم**، نشره وترجمه BRUNSCHVIG R., *Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord* I.E.O., n°VII, Paris, Larose, 1936.
الراشدي (عمر بن علي)، **إبتسام الغروس ووشي الطروس بمناقب الشيخ أبي العباس أحمد ابن عروس**، تونس 1303هـ/ 1885م.
ابن رشيد (أبو عبد اللّه بن عمر)، **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**، الجزء الثاني تونس عند الورود، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار التونسية للنشر، تونس 1982.
الرصّاع (أبو عبد اللّه محمد الأنصاري)، **فهرست**، تحقيق محمد العنّابي، المكتبة العتيقة، تونس 1967.
الزركشي (محمد ابن إبراهيم)، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، د.ت.
ابن سبعين، **رسائل ابن سبعين**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.
السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، د.ت.

السرّاج (الوزير)، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، 3ج.

السلمي (أبو عبد الرحمان محمد)، **طبقات الصوفية**، تحقيق وتقديم J.PEDERSEN، ليدن، 1960.

السهروردي (عبد القاهر بن عبد اللّه) **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، بيروت 1966، الط1.

الشعراني (عبد الوهاب)، **الطبقات الكبرى**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت.

الشعراني (عبد الوهاب)، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، تقديم وتحقيق طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عبد الشافعي، المكتبة العلمية، بيروت، 1992 (2ج في مجلد واحد).

ابن الشمّاع، **الأدلة البيّنة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية**، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد ابن عبد الكريم)، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، 1986، 2ج.

ابن الصبّاغ (محمد بن أبي القاسم الحميري)، **درة الأسرار مناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي**، تونس 1304هـ/ 1886م.

الظريف (أبو عبد اللّه محمد) **الوصية**، نشر ع. الكعّاك، كملحق لكتاب ابن الشمّاع **الأدلة البينة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية**، تونس.

العبدري البلنسي (محمد)، **الرحلة المغربية**، تحقيق أحمد بن جدو، كلية الآداب الجزائرية، د.ت.، هناك طبعة أخرى، تحقيق محمد الفاسي.

ابن عربي (محي الدين)، **الفتوحات المكية**، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، 1329هـ/ 1911م.

ابن عربي (محي الدين)، **فصوص الحكم**، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966، ط1.
ابن عربي (محي الدين)، **رسالة القدس في مناصحة النفس**، تقديم وتعليق أحمد بكر محمد، مجلة **الهداية**، عدد 2 نوفمبر 1978 والعدد 5، نوفمبر 1979.
ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.، 8ج (4 مجلدات).
الغبريني (أبو العباس أحمد)، **عنوان الدراية في من عرف من علماء المائة السابعة في بجاية**:
1) تقديم بن شناب، الجزائر، 1910.
2) تحقيق رابح بونار، الجزائر، 1970.
الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، تحقيق لجنة نشر الثقافة الإسلامية دار الكتاب العربي، بيروت د.ت. 6ج.
الفارسي (أبو الطاهر)، **مناقب محرز ابن خلف**، نشر هادي روجي إدريس éd. H.R. IDRIS, P.U.F, Paris, 1959
ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1957.
ابن قنفذ القسنطني (أبو العباس أحمد)، **أنس الفقير وعزّ الحقير**، نشر وتحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965.
ابن قنفذ القسنطني (أبو العباس أحمد)، **الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية**، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1968.

ابن قنفذ القسنطني (أبو العباس أحمد)، **كتاب الوفيات**، تحقيق عادل نويهض، دار الأفق الجديدة، بيروت 1983.

ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تصحيح محمود حسن، المكتبة التجارية مكة، ط. جديدة.

الكلباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، القاهرة، 1969.

اللبيدي (أبو القاسم)، **مناقب أبي إسحاق الجبنياني**، نشر هادي روجي إدريس éd. H.R. IDRIS, P.U.F, Paris, 1959.

المالكي، **رياض النفوس**، تحقيق بشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، جI وII.

ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، طبعة السلفية، القاهرة، 1350 ـ 1352هـ/ 1931 ـ 1932م، 2ج.

مقديش (محمود)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، الط1,، جII.

المقّري التلمساني، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 8ج.

**مناقب السيدة عائشة المنوبية**، تونس 1344هـ/ 1925م.

المناوي (عبد الرؤوف)، **الطبقات الكبرى المسماة الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تحقيق محمود حسن ربيع القاهرة، 1938.

ابن منظور، **لسان العرب**:

1) طبعة قديمة، دار المعارف، القاهرة د.ت.

2) طبعة جديدة، تحقيق عبد الله الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

ابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم ابن عيسى)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، أربعة أجزاء: جI تحقيق إبراهيم شبّوح، المكتبة

العتيقة، تونس 1993 ط. 2؛ جII تحقيق محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس د.ت.؛ جIII، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس 1978؛ جIV، تحقيق محمود المجدوب وعبد العزيز المجدوب، المكتبة العتيقة، د.ت، تونس.

الـوزّان J.L l'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, nouvelle éd. traduite de l'Italien par A. Epaulard, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1956.

الونشريسي (أحمد بن يحيى)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيّة والأندلس والمغرب**، تحقيق محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، 12ج.

ياقوت (الحموي أبو عبد اللّه) **معجم البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1979، 5ج.

## II ـ المراجع

### 1 ـ المراجع باللغة العربية

بلخوجة (محمد الحبيب)، «الحياة الثقافية بإفريقيّة صدر الدولة الحفصية»، **النشرة العلمية للكلية الزيتونية**، عدد 4، 1976، ص 29 ـ 80.

بوذينة (محمد)، **أبو الحسن الشاذلي**، دار التركي للنشر، تونس 1989.

حسن (محمد)، «فروع جديدة في شجرة أنساب الحفصيين»، **الكراسات التونسية**، المجلد XXX، العدد 121 ـ 122، الثلاثة أشهر الثالثة والرابعة من سنة 1982، ص 94 ـ 134.

حسن (محمد)، **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط**، دار الرياح الأربع للنشر، تونس 1986.

حسن (محمد)، **المدينة والبادية بإفريقيّة في العهد الحفصي**، كلية العلوم

الإنسانية والاجتماعية، السلسلة: تاريخ 4، المجلد XXXII، تونس الأولى، 1999، 2ج.
ابن الخوجة، **تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد**، تونس، 1358هـ/ 1939م.
الدولاتلي (عبد العزيز)، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي، سراس للنشر، 1981.
زيعور (علي)، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**، دار الطليعة، بيروت، 1979.
الشابي (علي)، **أحمد ابن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1979.
الشريف (محمد الهادي)، **تاريخ تونس**، سراس للنشر، تونس، 1985 الط2.
الطالبي (محمد)، «الهجرة الأندلسية إلى إفريقيّة أيام الحفصيين»، مجلة **الأصالة**، عدد 26، جويلية ـ أوت 1975، ص 46 ـ 90.
عبد الباقي (محمد فؤاد)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث القاهرة، 1991، ط3.
عيسى (لطفي)، **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ**، سرار للنشر، تونس، 1993.
غني (قاسم)، **تاريخ التصوف في الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، 1972.
فنيش دواس (رجاء) **دراسة تحليلية وبيبليوغرافية لمخطوطات التصوف بدار الكتب الوطنية التونسية**، شهادة التعمق في البحث (تاريخ)، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1989.
كحّالة (عمر رضا)، **معجم المؤلفين**، المكتبة العربية، دمشق.

محفوظ (محمد)، **تراجم المؤلفين التونسيين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984.

النبهاني (يوسف ابن إسماعيل)، **جامع كرامات الأولياء**، القاهرة، د.ت.، 2ج.

النيال (محمد البهلي)، **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، مكتبة النجاح تونس، 1965.

النيفر (علي) «تونس في القرن السابع كما يصفها العبدري في رحلته»، في **مجلة الزيتونة** II، 1937 ـ 1938، ص 122 ـ 126 وص 176 ـ 180 وص 384 ـ 387.

هيلة (محمد حبيب)، «الزاوية وآثارها في المجتمع القيرواني»، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، XII، 40/ 43، 1975، ص 97 ـ 132.

## 2 ـ المراجع باللغات الأجنبية

- ABELES M., «Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse», dans REVEL J. (Dir.) *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience,* Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1996, p. 95-111.
- ADDAS Cl., *Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge,* Gallimard, Paris, 1989.
- AIGLE D., «Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie persane médiévale (X[e] - XV[e] siècles), *B.E.O.,* XLVII, (I.F.E.A.D.), 1995, p. 15-36.
- AIGRIN R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire,* Poitiers, 1953.
- AMRI N. et L., *Les femmes soufies ou la passion de Dieu,* éd. Dangles, St-Jean-de-Braye (France), 1992, 269 p.
- AMRI L., *Pour une sociologie des ruptures: La tribu au Maghreb médiéval,* Université de TUNIS I, 1997, 307 p.
- BACHROUCH T., *Le Saint et le Prince en Tunisie,* Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, Tunis, 1989.
- BEN SLIMAN F., «Despotisme et violence sous les hafsides», *IBLA,* n° 168, année 1991, p. 255-262.
- BERQUE J., «Une exploration de la sainteté au Maghreb», *Annales E.S.C,* n° 1955, pp. 367-371.
- BERQUE J., «Quelques problèmes de l'Islam maghrébin», *Archives de Sociologie des religions,* janvier/ juin 1957, n°3.
- BERQUE J., *L'intérieur du Maghreb XV[e]-XIX[e] siècle,* Gallimard, Paris, 1978, 546 p.
- BRAUDEL F., «Histoire et Sciences Sociales, la longue durée», *Annales (E.S.C.)* octobre-décembre 1958.
- BRAUDEL F., *Ecrits sur l'Histoire,* Flammarion, Paris, 1969.

- BRELICH A., «Prolégomènes», dans *Histoire des religions,* Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. I, p. 3-59.
- BRUNSCHVIG R., «Quelques remarques historiques sur les medersas de Tunisie», *Revue Tunisienne,* Nouvelle série, I$^{er}$ trimestre 1931, n° 6, p. 261-285.
- BRUNSCHVIG R., *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV$^{e}$ siècle,* t. I et II, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1947.
- CERTEAU (de) M., *La fable mystique,* 1, XVI$^{e}$-XVII$^{e}$ siècle, Tel-Gallimard, Paris, 1982.
- CHABBI J., «Abdelkâdir al - Djîlânî, personnage historique», dans *Studia Islamica* XXXVIII, 1973, p. 75-106.
- CHABBI J., «La fonction du Ribât à Bagdad du V$^{e}$ siècle au début du VII$^{e}$ siècle», dans *Revue des Etudes Islamiques,* XLII, fasc. 1, 1974, p. 101-121.
- CHABBI J., «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan III$^{e}$/IX$^{e}$ siècle - IV$^{e}$/X$^{e}$ siècle», dans *Studia Islamica,* 1977, p. 5-72.
- CHABBI J., «L'émergence et la structuration du confrérisme dans la société islamique médiévale», dans *Structures et cultures précapitalistes* éd. Anthropos, Paris, 1981, p. 197-211.
- CHAPOUTOT M., «Les relations entre l'Egypte et l'Ifriqiya aux XIII$^{e}$ et XIV$^{e}$ siècle d'après les auteurs mamlûks», dans *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de la civilisation du Maghreb,* Université de Tunis, CERES, t. I, 1979, p. 139-159.
- CHAUMONT E., «La voie du Soufisme selon Ibn Khaldun. Présentation et traduction du prologue et du I$^{er}$ chapitre du Sifâ' as-sâ'il», dans *Revue Philosophique de Louvain,* t. 87, n° 74, mai 1989, p. 264-296.

- CHEDDADI A., «L'Introduction» de IBN KHALDUN, *le voyage d'Occident et d'Orient, autobiographie*, Sindbad, Paris, 1980.
- CHELHOD J., «La baraka chez les Arabes», dans *Revue d'Histoire des Religions*, t. 147, Paris, 1955, p. 68-88.
- CHODKIEWICZ M., *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn'Arabi*, Gallimard, Paris, 1986.
- CIPRIANI R., «La religion populaire en guise de présentation», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 64, 1, juillet-septembre, 1987.
- COLLECTIF, *Historiens et Sociologues aujourd'hui*, CNRS, Paris, 1986.
- COLLOQUE, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, 1978.
- COLLOQUE, *Histoire et hagiographie*, Publication de l'Association Marocaine pour la Recherche Historique, éd. Okadh, Rabat, 1989.
- COLLOQUE, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III$^e$-XIII$^e$ siècle)*, Ecole française de Rome, Rome, 1991.
- DAKHLIA J., *L'oubli de la cité*, éd. La Découverte, Paris, 1990.
- DAKHLIA J., «De la sainteté universelle au modèle «maraboutique»: hagiographie et parenté dans une société maghrébine», dans *Culture religieuse et mode de transmission en Islam*, IFAO, Le Caire, 1993.
- DAOULATLI A., *Tunis sous les Hafsides*, I.N.A.A., Tunis, 1976.
- DEMEERSMAN A., «Le Maghreb a-t-il une marque ghazalienne», *IBLA*, 1958, n° 82, p. 109-116.
- DERMENGHEM E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954, 332 p.
- DHINA A., *Les Etats de l'Occident musulman aux XIII$^e$, XIV$^e$ et*

*XV^e siècles, institutions gouvernementales et administratives,* ENAL, Alger, 1984, 593 p.
- DJAIT H., TALBI M., DACHRAOUI F., DOUIB A. et MRABET M.A., *Histoire de la Tunisie, le Moyen-âge,* S.T.D., Tunis, 1971, 406 p.
- DJAIT H., «Préface» à LOMBARD, *L'Islam dans sa première grandeur, VIII^e-XI^e siècle,* Flammarion, Paris, 1971.
- DJAIT H., «Dimensions de l'Orientalisme islamisant», dans *Cahiers Jussieu 2,* Paris, 1976, p. 258-266.
- DJAIT H., «Islam et politique», dans *Islam et politique au Maghreb,* éd. CNRS, Paris, 1981, p. 141-149.
- DOUTTE E., «Notes sur l'Islam Maghrebin. Les Marabouts», Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions,* tomes XL et XLI, Paris, 1900.
- DOUTTE E., *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord,* Alger, 1909.
- ELBOUDRARI H., «Entre le symbolique et l'historique: Khadir immémorial», *Studia Islamica,* LXXVI, 1992, p.25-39.
- ELIADE M., *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965.
- FERHAT H. et TRIKI H., «Hagiographie et religion au Maroc Médiéval», dans *Hesperis Tamuda,* vol. 24, 1986, p. 17-51.
- FERHAT H., *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles. Les siècles de la foi,* Casablanca, 1993.
- FURET F., «En marge des Annales: Histoire et sciences sociales», in *Le débat,* n° 17, décembre. 1981, p. 112-126.
- GARDET L., «Karâma», *EI*$^2$, IV, p. 639-641.
- GELLNER E., «Doctor and Saint», In *Scholars, Saints and Sufis Muslim religious Institutions since 1500,* Edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, 1972, p. 307-326.

- GEOFFROY E., *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans,* I.F.D., Damas, 1995.
- GHRAB S., *Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII^e/XIV^e siècle,* Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Série; Lettres. vol. XII, Tunis, 1992, 2 t.
- GIRARD R., *La Violence et le sacré,* Grasset, Paris, 1993.
- HAMMOUDI A., «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté», dans *Hesperis Tamuda,* vol. XV, Rabat, 1974, p. 147-179.
- HAMMOUDI A., «Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIII^e siècles», dans *Annales E.S.C.,* mai-août 1980, p. 615-637.
- HODGSON M.G.S., *The venture of Islam: conscience and history in world civilization,* 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- IDRIS H.R., «Hafsides», *EI²*, III, p. 68-72.
- IDRIS H.R., *La Berbérie Orientale sous les Zirides, X^e-XII^e siècle,* Maisonneuve, Paris, 1962, t. II.
- JAMOUS R., *Honneur et Baraka,* éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.
- JEHEL G., *La Méditerranée médiévale de 350 à 1450,* Armand Colin, Paris, 1992.
- KABLY M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «Moyen-Age»,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- LARGUECHE D. et A., *Marginales en terre d'islam,* Cérès productions. Tunis, 1992.
- LAROUI A., *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse, t.I et II, Maspéro. Paris, 1976.*

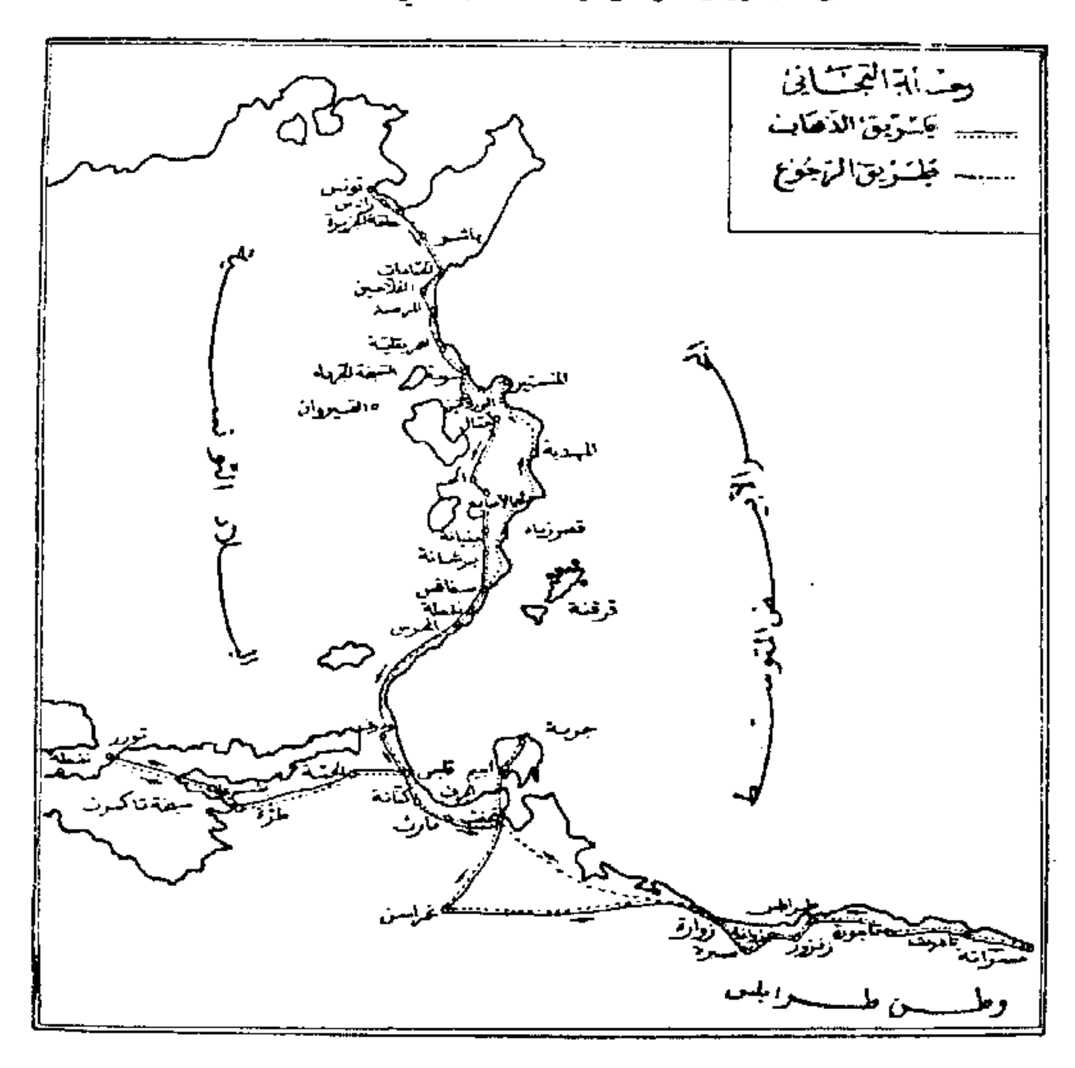
- LE GOFF J., «L'homme médiéval», dans *L'homme médiéval*, sous la direction de J. LE GOFF, éd. du Seuil, Paris, 1989.
- LEPETIT B. (Dir.), *Les formes de l'expérience; une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris, 1995.
- MAGNIN J., «Le testament spirituel d'Abû Zakariyya», *IBLA*, 10, 1947, 4e trimestre, n° 40, p. 393-407.
- MAHJOUB N., «Al-sayyida: une femme, un monument», dans *Africa*, Institut National du Patrimoine (I.N.P.), Tunis, 1995, XIII, p. 223-241.
- MAHJOUB N., «A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi al-Marjani», dans *Africa*, I.N.P., Tunis, 1995, XIII, p. 205-222.
- MASSIGNON L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.
- MASSIGNON L., «Ibn Sab'in et la «conspiration hallagienne», dans *Mélanges Lévi PROVENÇAL*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, t.II, p. 661-681.
- MAUSS M., *Oeuvres*, t. I *Les fonctions sociales du sacré*, éd. de Minuit, 1968.
- MESLIN M., «Conclusion», dans *Histoire des religions*, Encyclopedie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t.III, p. 1279-1327.
- OLESEN N.H., «Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya et Martin Luther sur le culte des saints», dans *R.E.I.*, L, 1982, p. 175-206.
- OUEDRAOGO J.M., «La réception de la sociologie du charisme de M. WEBER», dans *Archives de Sciences Sociales des religions*, 83, juillet et septembre, 1993, p. 141-157.
- OUMLIL A., *L'histoire et son discours; essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldûn*, Rabat, 1982.

- PEDERSEN J., «Abû Uthmân al-Magribî et le sûfisme occidental», dans *Mélanges Lévi PROVENCAL,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, t.II, p. 712-716.
- PROST A., «Histoire, vérités, méthodes», in *Le débat,* nov-déc. 1996, p. 127-140.
- PUECH CH., «Préface», dans *Histoire des religions,* Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. I, p. VII-XXVII.
- RACHIK H., *Sacré et sacrifice dans le haut Atlas marocain,* Afrique-Orient, Casablanca, 1990.
- REVEL J. (Dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience,* Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1996.
- ROSENTHAL F. «Ibn Khaldun in his time (May 27, 1332-March 17,1406)», dans *Ibn Khaldun and islamic ideology,* Leiden, 1984, p. 14-26.
- RUBIERA MATA M.J., «Un aspeto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasri: la presencia tunecia en las tariqat misticas granadinas» dans *Les Cahiers de Tunisie,* n° 103-104 (1978), p. 165-173.
- SACHOT M., «Religio Superstitio», dans *Revue de l'Histoire des Religions* t. CCVIII, fasc. octobre-décembre 1991.
- SCHMITT J.C., «La fabrique des saints», *Annales ESC.,* 2, 1984, p. 286-300.
- SCHMITT J.C., «Religion et guérison dans l'Occident médiéval», *Historiens et Sociologues aujourd'hui,* éd. du CNRS, Paris, 1986, p. 135-150.
- SIGAL P.A., *L'homme et le miracle dans la France Médiévale (XIe-XIIe siècle),* éd. du Cerf, Paris, 1985.
- SONNECK M.C., «Manaqib lalla Mannubiya», *Journal Asiatique,* mai-juin 1899, p. 485-494.

- SOURDEL THOMINE J., «Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'Islam du XIIe siècle», dans *R.E.I.*, LV-LVII, fasc 1, 1987-89, p. 319-327.
- STEDMAN JONES G., «Historiographie française, historiographie anglaise. Une autre histoire sociale?», dans *Annales HSS*, mars-avril 1998, n° 2, p. 383-394.
- SYMPOSIUM, «Soufisme et déclin culturel», dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeax 1956 Maisonneuve et larose, Paris, 1977, p. 243-245.
- TOUATI H., «En relisant les Nawâzil Mazouna, marabouts et chorfa au Maghreb Central au XVe siècle», dans *S.I.*, LXIX, Paris, 1989, p. 75-94.
- TOUATI H., «Les modèles d'écriture des Manâqib maghrébines», dans *Histoire et linguistique*, Rabat, 1992, p. 57-65.
- TOUATI H., «Les héritiers. Anthropologie des Maisons de Science maghrébines aux XI$^{e}$/XVII$^{e}$ et XII$^{e}$/ XVIII$^{e}$ siècle», dans H. EL-BOUDRARI (éd.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, IFAO, Le Caire, 1993, p. 65-92.
- TOUATI H., *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17$^{e}$ siècle), E.H.E.S.S., Paris, 1994.*
- VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen-Age occidental*, P.U.F., Paris, 1975.
- VAUCHEZ A., «Le saint», dans J. Le GOFF (Dir), *L'homme médiéval*, éd. du Seuil, Paris, 1989.
- VIGUERA M.J., «Le Maghreb Mérinide: un processus de transfèrement», dans *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire et la culture du Monde Musulman*, Actes du 8$^{e}$ cóngrès de l'Union

Européenne des Arabisants et Islamisants, Edisud, Aix-en-Provence, 1978, p. 309-321.
- VITRAY MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du soufisme*, éd. Sindbad, Paris, 1986.
- VON SIVERS P., «Un autre orientalisme», Comptes Rendus dans *Annales E.S.C.*, 35, 3-4, mai-août, 1980.
- WEBER M., *Economie et Société*, Plon, Paris, 1971.
- YAZICI T., «Kalandariyya», *EI* 2, IV, p. 493-495.

**ملحق :** إفريقيّة زمن رحلة التجاني 706 - 708 هـ



المصدر : رحلة التجاني تحقيق ح. ح. عبد الوهاب. الدار العربية للكتاب. ليبيا - تونس 1981.

# فهرس الأعلام

(أ)

## (ب)

## (ت)



## (ج)

## (ح)

## (س)

## (ش)

## (ص)



## (ض)



## (ط)



## (ظ)



## (ع)

## (غ)



## (ف)

(ق)

(ك)



(ل)



(م)

(و)



(ي)

# المحتويات



## الباب الأول
## جدلية الولاية والمجتمع

## الباب الثاني
## الزاوية ودورها في التنشئة
## الاجتماعية للولاية

## الباب الثالث
## الولي و«السياسي»
## أو كاريزما الولي



## الباب الرابع
## حاجة المجتمع في أوليائه

## الباب الخامس
## مجتمع ذو جناحين:
## الأولياء والفقهاء

## الباب السادس
## الولاية والمجتمع الإفريقي
## في العهد الحفصي:
## بعض الاستنتاجات

لعبت الولاية دوراً هاماً على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات والمؤسسات وفي عملية تشكّل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي نتحسّس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي في علاقته بالمقدّس.

وتمثّل الفترة الحفصية بالذات (القرن السابع هـ/13 م ـ نهاية القرن التاسع هـ/ 15م) المرحلة المفصلية التي شهدت ظهور الزوايا وانتشارها وتشعّب وظائفها واتساع مواردها واستقطابها لأشكال جديدة من الحياة الدينية والاجتماعية.

وفي علاقة المجتمع بأوليائه توجد كاريزما الولي الذي التجأ إليه الناس، بما في ذلك العلماء، في الأزمات الفردية والجماعية واعتقدوا في نجاعة تدخّله. فتبرز من خلال هذه الصفحات معالم نموذج ولائي جديد في علاقته بالسلطة وبالمجتمع. كما تُدرس العلاقة بين الفقهاء والأولياء ضمن مقاربة تفهّمية تفتح المجال للتفكير في مقوّمات الإثيقية الإسلامية في العصر الوسيط.

نللي سلامة العامري، من مواليد بيروت 1953 حيث تابعت دراستها الثانوية. التحقت بالجامعة التونسية أثناء مباشرة والدها لمهامه كسفير للبنان لدى الجمهورية التونسية. ثم واصلت دراستها بجامعة السوربون (باريس). وهي متحصّلة على شهادة دكتوراه في التاريخ.

هي اليوم باحثة وأستاذة في التاريخ الوسيط بكلية الآداب والفنون والإنسانيات (جامعة منوبة ـ تونس). لديها العديد من المقالات والمساهمات العلمية حول التصوّف والولاية بإفريقية وبلاد المغرب في العصر الوسيط. من مؤلفاتها:

النساء الصوفيّات والعشق الإلهي بالاشتراك مع الدكتور العروسي العامري (باللغة الفرنسية).

ISBN 9953-71-182-8

